12.16.07.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Division BS2695

Section .1 S855

V.2

# Die

# Gemeinde in Christo Jesu.

## Auslegung

des

## Briefes an die Epheser

von

**Rudolf Stier,**

Doktor der Theologie.

---

Zweite Hälfte.

---

Berlin,

Besser'sche Buchhandlung.

(Wilhelm Hertz.)

1849.

Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη. — Λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα, καὶ δοξάσωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Matth. 5, 14. 16.

Ἵνα πάντες ἓν ὦσι· καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν· ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ, ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

Joh. 17, 21.

# Ueberblick.

Im nunmehr von uns erreichten zweiten Theile des wundersamen, apostolisch-prophetischen Briefes, welcher von der Gemeinde zur Gemeinde spricht, wird es natürlich mehr noch als bisher gelten, den wirklich Alles bis an's Ende durchziehenden Grundgedanken zu erkennen, ihn im Lesen und Verstehen eben so festzuhalten, wie er wirklich das Geschriebene zusammenhält. Wir berufen uns dafür theils auf die in der Einleitung (S. 37—40.) voraus gegebenen Andeutungen, theils bitten wir den geneigten Leser, den wiederum am Schluß beigegebenen Ordnungsplan zum Vorblick für das Ganze zu betrachten. Er zeigt hoffentlich einleuchtend schon in den großen Hauptzügen: wie so Manches, das man bisher in Kirche und Schule, selbst im Kämmerlein der Erbauung nur vereinzelt las, jetzt erst durch die Einordnung in das Ganze den vollständigen, scheinbar neuen, eigentlich ursprünglichen Sinn empfängt. Wird doch das große Wort gleich voran: „Ein Leib und Ein Geist" — ganz anders noch verstanden, wenn man gründlich beachtet, wie es in der Mitte dasteht, wie es einmal alles Kap. 1—3. Gegebene als die von Gott gelegte Grundlage der Berufung und Gemeindestiftung zusammenfaßt, dann eben so sehr für Kap. 4—6. die Aufgabe der Gemeinde-Erbauung stellt, auf daß die Hoffnung des Berufes nicht zu Schanden werde. Ist's doch ganz etwas Anderes: was der Ap. von den Gaben und Aemtern aus der Gnade des Hinunter- und Hinaufgefahrenen, von der Mannigfaltigkeit und Einheit, vom Hinanwachsen aus der ersten Einheit in die vollendete schreibt — nur so für sich lesen und auslegen, oder scharf dabei in's Auge fassen, wie hier wirklich Grund, Weg und Ziel der Gemeinde Christi durch den Geist uns vorgezeichnet ist mit kanonischer Allgemeingültigkeit der Prinzipien, also daß weder unsre Theorie noch unsre Praxis davon abirren sollte. Und so ferner bekommt Alles an seinem

Ort im System erst die rechte Bedeutung. Aus der neuen Geburt allein, in fortgehender Erneuerung soll aller Christenwandel herkommen, darauf allein wieder alles Erfüllen der besonderen Pflichten, aller fortgehende, so bald noch nicht vollbrachte Zusammenbau des Ganzen, welches Christi Leib heißt, ist und wird, beruhen. In Wahrheit und Liebe, d. h. im Lichte des Lebens wandeln als Kinder des Lichtes: dazu mahnt der Apostel, darin allein will er den Gegensatz mit denen, die da draußen sind, erkennen; daraus allein holt er den das ganze Leben durchdringenden „Kultus" der Gemeinde (Kap. 5, 19. 20.) hervor. Die aber beständig Gotte danken, sind auch einander unterthan: aus der Grundwurzel der Demuth (gleich Kap. 4, 2.) erwächst das christliche, kirchliche, kirchenbauende Verhalten in denselben Haupt- und Grundständen, welche noch von der Schöpfung her in der natürlichen Menschheit bestehen, welche die Gemeinde der Erlöseten und zu Erlösenden in sich herübernimmt, um die Ordnung von Anfang wiederherzustellen. Ihr Weiber und Männer, ihr Kinder und Väter, ihr Knechte und Herren in der Gemeinde, thut das Eure jeder an seinem Platz und nach seinem Beruf! Nöthigeres, Entscheidenderes weiß der Ap. hier nicht zu lehren und predigen, auf daß die Gemeinde Gottes in Christo Jesu sich baue und gedeihe: warum vergessen und versäumen wir das doch über allerlei Anderem, welches grade der Eph.Br. so bedeutsam entscheidend im Hintergrunde läßt, keineswegs principiell im Systeme voranstellt?

Wir haben schon von Anfang hie und da gewinkt, wie wir zu lernen haben, was dieser Brief nicht sage, nicht hervorhebe — und wahrlich auch darin ist er in hohem Grade lehrreich, liefert uns gegen gewisse Theorien von der Kirche, die namentlich jetzt um sich greifen, ein gewaltiges argumentum a silentio. So viel in unsrer Schul- und Kirchenlehre noch lange nicht völlig Entwickeltes oder Ausgeschöpftes er uns auch Kap. 1—3. schon dargereicht hat, selbst im ermahnenden Theile weiter darreicht für die Erkenntniß, ja so bestimmt er auch Kap. 1, 17 ff. zur Erkenntniß mahnte, wieder Kap. 4, 11. die Aemter des Worts und der Lehre als die fundamentalen hinstellt — dennoch weiß und sagt er nichts von Lehrartikeln, Glaubensregel, Konfession in jetziger Weise. Seine μία πίστις ist etwas ganz Anderes, wie wir sehen werden, etwas innerlich Lebendiges, das noch viel Entwickelung durch die Mannigfaltigkeit hindurch zuläßt, bis es zum vorgesteckten Ziele der Einheit Kap. 4, 13. kommt — auch soll es naturgemäß nur auf dem Wege der Lebensentwickelung, des Wachsthums in die Mannheit Christi dazu kommen. Ja nicht einmal den Evangelisten, Hirten und Lehrern stellt dieser Brief hernach eine Amtsordnung — es heißt nicht einmal: Ihr Aeltesten, ihr Diakonen, thut so

und so eure Pflicht! Dieser Brief kennt nicht bloß keine ecclesia repraesentativa, sogar auf ecclesia ordinata durch äußerlich verfaßte Gemeinschaft der Einzelgemeinden scheint er fast keinen Werth zu legen, von gesetzlichen Ordnungen und Einrichtungen in solcher oder solcher Form schweigt er gänzlich, eben so gänzlich als er doch anderseits auch das Fortwalten des Geistes in Wundergaben ausschließt, davon ebenfalls nichts zu sagen hat insonderheit für die Gemeinde durch alle Zeiten. Der praktische Theil wie der theoretische bleibt einfach dabei stehen, daß er uns dieselbe, freilich von einer Grundlage ausgehende, doch das Ziel des Ausbaues immer noch in die Zukunft setzende Perspektive eröffnet, welche schon des Herrn erstes Wort von seiner Gemeinde mit seinem, wahrlich bis heute noch nicht als Praeteritum abgeschlossenen *Οἰκοδομήσω* zeigt. Nicht als ob die äußere Kirchenbildung, die ja wiederum zu solchem *οἰκοδομεῖν* gehört, je unterbleiben dürfte oder könnte; nicht als ob sich zu ordnen und verfassen, insonderheit auch, wenn die Taufe das ganze Volk umschlossen hat, sich mit dem Staat in organisches Verhältniß (der Verbindung oder Sonderung) zu setzen der Kirche nicht gebührte. Wohl aber sollen wir vom Schweigen des Eph.Br. über diese Dinge uns sagen lassen, wohin sie gehören; wir sollen lernen, daß nur die Prinzipien, welche dieser Br. aufstellt, divini juris sind, alle nach Zeit und Umständen wechselnden, stets in diesem Weltlauf noch unvollkommenenen Ausprägungen derselben lediglich humani juris. —

Lange noch nicht „gegen das Ende" des Br. ist der Ap. gekommen (wie Harl. etwas auffallend sich ausdrückt), indem er sich nun zur Ermahnung wendet; vielmehr anders, als in allen seinen übrigen Briefen, hebt er hier das Ermahnen schon in der Mitte des Ganzen an. Freilich, ohne die dogmatische Grundlage voran, ohne die erneuerte Darlegung des Berufes, Verweisung auf die empfangene und vorhandene Gnade konnte er nicht gleich zusprechen, daß und wie sie wandeln sollen; wiederum der ermahnende Theil bringt noch der Lehrentwickelung viel dazu. Man überschaue, wie das Ganze mit *εὐλογητὸς ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς* anhob, so recht in und aus der Mitte des von Gott in Christo gegebenen Gemeinde-Lebens — wie dann der noch nöthige Fortgang in völligeres Erkennen und Erfahren von demselben Gott unsres Herrn Jesu Christi und Vater der Herrlichkeit erbeten, der ganze Weg dieses Erbauens auf dem vorhandenen Grunde als auch in Christo schon vorhanden gezeigt wurde (Kap. 2.) — wie das zweite Gebet überging in die vollere Lobpreisung des Vatergottes, der nicht bloß anhebt zu segnen, sondern auch vollendet, der überschwänglich thun und wirken kann, eben darum auch will und wird in der Gemeinde, bis Ihm aus ihr seine Ehre und Herrlichkeit entgegen-

leuchtet. Nach solchem Beten und Lobpreisen folgt, aus solcher Zuversicht und Hoffnung fließt nun das Ermahnen! Man schaue näher: wie der Ap. zum Anfange dieses zweiten Theiles den ersten in seinem Schlusse wieder aufnimmt, aus dem nicht bloß vorgehaltenen, auch dem treuen Glauben zugesicherten Ziele nun hervorholt das freundlich-ernste Wort des Zuspruches: Wohlan, dies Ziel uns auch zum Ziele zu setzen, dem gemäß zu wandeln — sei unsre Aufgabe! Wir werden in Kap. 4, 3—6. abermals jener wundersamen Verschlingung von Anfang und Ende, Grund und Ziel begegnen, welche schon in Kap. 1. hervortrat; denn unser Weg und Wandel dazwischen ist nun einmal nicht anders möglich als durch dies ὕστερον πρότερον des Glaubens, womit wir die Vollendung schon als in den Anfängen des Heilsbesitzes gegeben ergreifen. Die Gemeinde ist die Versammlung der Berufenen, im Beruf aber liegt schon die Hoffnung und auf Grund solcher Hoffnung allein auch die Ermahnung. Die Einheit des Geistes ist nur zu bewahren, auf daß der Eine Leib, der schon da ist, durch den ebenfalls vorhandenen Einen Geist durchdrungen, zum Wachsthum gebracht, ausgebaut werde. Von diesen Grundzügen aus hebt der Ap. nun erst recht an uns Beides zu zeigen, das hohe, noch unerreichte Ziel und den vorhandenen Zustand — wiederum in letzterem Beides im Konflikt: die von Christo gekommenen Gaben und Gnaden, anderseits die noch auszufüllenden Mängel der Natur, ja die anfechtenden, eindringenden Elemente des Bösen, die im langen, geduldigen Kampfe zu überwinden sind. Eben darum kann ja der ganze Br. an die auf Erden gegenwärtige, streitende Gemeinde nur schließen mit der Kampfregel und Rüstung für die rechten „Brüder" des Apostels — denn die κοσμοκράτορες dringen als πνευματικὰ τῆς πονηρίας wirklich noch bis in die ἐπουράνια der Gemeinde Christi, kein Zaun der Macht oder Ordnung kann und soll hier das Feld rein, den Tempel heilig erhalten, bis der große Kampf und Prozeß grade auf diesem Gebiete zum Siege geführt ist. —

Der nächste Abschnitt, in den wir eintreten werden, Kap. 4, 1—16. bildet als Uebergang noch einmal gleichsam den dogmatisch lehrenden Theil innerhalb des praktisch ermahnenden [1]). Was über die „Verfassungs-Frage" für die Kirche zu sagen sei mit der Schrift, hier insonderheit stehet es geschrieben, hier sind die Prinzipien zu lesen, welche den Weg zum Ziel vorzeichnen und ihm doch große Freiheit lassen, viel weniger festsetzen und fordern, als man jetzt geneigt ist. Es ist „die Kirchenordnung des Geistes," die wir hier lesen — „wahrlich die wesent-

1) Daher ihn Holzhausen wirklich noch zum ersten Theil ziehen will. Aber nicht bloß Kap. 4, 1 ff. bezeichnet deutlich den neuen Anfang, wie Harl. entgegensetzt, sondern eben so deutlich ist der große Schluß mit Kap. 3.

lichste und vollständigste, die es geben kann [1])." Es zeigt sich voran „die Einigkeit im Geiste als die Voraussetzung evangelischer Kirchenverfassung," nur auf dem Grunde dieser Einheit voran, also auch nur mit so viel Erfolg, ja nur mit so viel Forderung und Ordnung als je nach dem Maaße dieser Einheit möglich ist, gehet es der letzten, dann erst völligen Einheit des Zieles entgegen. Oberstes Prinzip für den berufswürdigen Wandel des Einzelnen im Ganzen bleibt: des Leibes Wachsthum und Selbsterbauung, durch Zusammenwirken der Zusammengefügten vollbracht — aber, wohl zu merken! durchaus nicht anders als ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ [2]). Auf diesem Wege zwischen Einheit und Einheit gibt es unterdessen eine Mannigfaltigkeit, und zwar eine zwiefache, nehmlich eine die sein und bleiben soll, weil sie grade zur Einheit hilft, leider aber auch eine störende, die vom Uebel ist. Die gute Mannigfaltigkeit, welche sich nach Prinzip und Tendenz von selber zur Einheit neiget, kommt vom Herrn als vertheilende Gliederung der Gaben und Aemter; die böse dagegen zeigt sich in den Irrthümern, Irrlehren, Spaltungen der Menschen, denen eine μεθοδεία τῆς πλάνης von unten her zum Grunde liegt, und soll überwunden werden. Wie tief dieser Kampf innerhalb der Gemeinde greift, wie listig der Urheber aller Spaltungen selbst unter dem Vorwande der scheinbarsten Einheit und Reinheit für Kirche, Kirchenlehre, Kirchenordnung die frei sich entwickelnde, wahre Einheit des Geistes aufzuhalten weiß, wie die lästernden und die heuchelnden Geister mitten in's offne Heiligthum hineinreden — davon gibt unsre Zeit immer vollständigern Beweis. Möge uns nun der Herr Gnade geben, den Sinn seines Geistes im Wort des Apostels also zu treffen, daß wir für unsere Zeit auch praktisch und ermahnend kommentiren, in Wahrheit und Liebe! Möge es uns gelingen, immer weniger gestört von den ungeschickten Auslegern den Sinn des apostol. Wortes in seiner weitreichenden Bedeutung selbständig zu entwickeln!

1) So Nitzsch in seiner Predigt zur dritten Rhein. Prov. Synode, Bonn 1841.

2) Sehr eng und falsch, ohne Blick auf den großartig allgemeinen, typisch-prophetischen Sinn des Gemeinde-Briefes, der hier den Weg der Jahrhunderte vorzeichnet, fand auch der liebe Olshausen bloß eine Ermahnung zur Einigkeit für die damaligen Juden- und Heidenchristen.

## Viertes Kapitel.

**V. 1.** So ermahne nun euch ich der Gebundene in dem Herrn, würdiglich zu wandeln des Berufes, womit ihr berufen seid.

Ganz offenbar will der Ap. nicht nur mit diesem ersten παρακαλῶ zum περιπατῆσαι [1]) den Uebergang zum zweiten Haupttheile bezeichnen, sondern auch sofort im beigefügten ἀξίως τῆς κλήσεως wie den lebendigen Zusammenhang festhalten, so den allgemeinen Grundbegriff ausdrücken für unser dem Thun Gottes entsprechendes Thun und Wandeln. Also das Thema des ganzen ermahnenden Theiles liegt voran in diesem eröffnenden, zusammenfassenden Verse, den man insofern scharf genommen der ganzen übrigen Ausführung als I. zu II. gegenüber ordnen könnte. Dabei versteht sich ferner sogleich, daß jetzt, in der Freiheit, Wahrheit, Wirklichkeit des neutestamentlichen Lebens für's Erste, für den Weg der Entwickelung zum Ziele des Einen Mannes in Christo (V. 13.) die Persönlichkeit des Einzelnen zu ihrem Rechte kommt; daß also nicht, wie im A. T. so oft (nur typisch wahr, nur auf dem Grunde des noch massenhaft verschlungenen Naturlebens die Zukunft des Volkes Gottes abschattend) ganz Israel als Ein Mann angeredet und ermahnt wird, eben so jetzt etwa die Gemeinde (katholisch die Kirche!) zusammengefaßt werden könnte. Nein, die Ermahnung des Geistes wendet sich an die Glieder der Gemeinde, die jedes für sich persönlich Berufenen, und auf dem Wege des berufgemäßen Wandels oder Verhaltens kann und soll sich erst die Gemeinde gestalten, vollendend ausprägen. Daß wiederum dies nur aus Kraft der Gnade Gottes und Gabe Christi kommt, daß der Beruf ein lebendig in neues Element versetzender, begabender war — hat eben der erste Theil voraus befestigt, so daß Kap. 4, 7. mit seinem ἐδόθη ἡ χάρις gleich weiter daran knüpfen kann. Die unmittelbar trinitarische Disposition im Ganzen und Großen hört sehr natürlich jetzt auf, indem (wie sogleich V. 4—6. voranstellt) ja das Walten und Wirken des dreieinigen

1) Absichtlich bis hieher gespart, obgleich das ἵνα περιπατήσωμεν Kap. 2, 10. schon einmal daran streifte. Doch ging dort μνημονεύετε wieder in die Lehre von der grundlegenden, bereitenden Gnade zurück, ohne das περιπατεῖν weiter auszuführen, und Kap. 3. schloß mit dem Thun Gottes in uns.

Gottes in der Gemeinde die gewonnene Voraussetzung und Grundlage für Alles bleibt; dagegen aber bleibt der Ap. auch seiner (der Trinität entsprechenden) Trichotomie nach Grund, Weg und Ziel bis an's Ende des Br. getreu. Man überschaue nach dem unser Buch beschließenden Ordnungsplan: wie zuerst Kap. 4, 1—16. wieder Grund gelegt wird für den Wandel in der fundamentalen Ermahnung, daß alle Glieder zum Erlangen des gemeinsamen Zieles in Mannigfaltigkeit und doch Einheit zusammenhalten, zusammenwirken, sich zusammenbauen; wie dann, dem Wege des Wandels auf solchem Grunde näher entsprechend, in Kap. 4, 17. bis Kap. 6, 9. zuerst nochmals allgemein der allen Gemeindegliedern gleich obliegende neue Wandel aus der neuen Geburt, im Licht und Leben der Wahrheit und Liebe, in der vollkommenen Weisheit gezeichnet wird (bis zu der Zusammenfassung des Ueberganges Kap. 5, 20. 21.) — hierauf die drei Hauptstände innerhalb der Gemeinde jeglicher seine Lektion empfangen; wie endlich Kap. 6, 10—18. als jetziges Ziel (wohlgemerkt nehmlich Ziel des Wandels, letzte und höchste Ermahnung für die Gegenwart der streitenden Gemeinde) nur das wohlgerüstet ausdauernde Kämpfen zum Siege genannt werden kann. Das Alles wird sich uns im Verlaufe der Auslegung reichlich und vollständig entwickeln; für jetzt treten wir dem ersten Abschnitte näher.

Die Treue des Einzelnen im auswirkenden Gebrauch seiner besondern Gabe und Gnade zur Erbauung des ganzen Leibes Christi, so daß er an seinem Theil dazu mitwirkt und an sich wirken läßt — das ist das Fundament, welches der Ap. hier legt. Wie sich das von V. 2. an genauer entwickelt, werden wir sehen; jetzt bleiben wir bei der das Ganze zusammenfassenden Eröffnung des allgemeinsten Thema's, wie sie sich durch nochmaliges Hervorheben der typischen Persönlichkeit des „Gebundenen in dem Herrn" eng übergehend an das wiederaufgenommene 3. Kap. knüpft.

Von hohen und tiefen Geheimnissen hat der Ap. im Lehrtheil Zeugniß gegeben; aber wie das nicht Ideen sondern Thatsachen, Realitäten der Gnadenkraft Gottes in der berufenen, gestifteten Gemeinde sind, so folgt jetzt auch die ernste Ermahnung: „daß wir diese hohen und tiefen Geheimnisse nicht als Spekulationen, sondern als praktische, tief eingreifende Wahrheiten behandeln und durch einen würdigen Wandel unsern Glauben daran kund geben sollen."[1] Das aus der Lehre zur Ermahnung überleitende οὖν legt man sich selbst mit eingehender Betrachtung

1) So drückt sich gut aus ein merkwürdig lehrreiches, wenn auch viel zu berichtigendes und ergänzendes Buch, das wir hernach noch öfter (kurzweg mit Rathschl. bezeichnet) citiren werden: Ueber den Rathschluß Gottes mit der Menschheit u. d. Erde. Frankf. bei Zimmer, 1847. (Von einem Katholiken.)

recht praktisch ergreifend aus: es hat an diesem Ort ganz denselben gewaltigen, vielsagenden, das ganze Motiv der erfahrenen und empfangenen Barmherzigkeit Gottes in sich schließenden Sinn, wie Röm. 12, 1. Παρακαλεῖν, ursprünglich herzurufend oder einladend ansprechen (wie es noch Apostg. 28, 20. vorkommt), hat bekanntlich in der Schrift und zwar besonders im N. T. sich für einen eigenthümlichen Sinn fixirt, dessen Zweiseitigkeit in tiefer Einheit des Grundbegriffes wir schon in der Einleitung zum ganzen Br. (I. S. 35.) andeuteten: es ist ein Zusprechen, welches eben sowohl ermahnet als tröstet, eben sowohl tröstet als ermahnt. Indem wir durch solches Zureden ermunternd aufgerufen werden, empfangen wir darin Beides mit einander, den Trost und die Mahnung. Daß dies Beides, welches nur des natürlichen Menschen Unverstand und heuchlerischer Widerstand bis auf den heutigen Tag [1]) mit falschem Gegensatz aus einander hält, innerlich eins ist, zeigt sich allerdings in der niedern Analogie schon auf natürlichem Gebiete; die vollste Wahrheit aber dieser Vereinigung findet sich erst im Reiche der Gnade, wo jede das Heil und die Kraft uns zusprechende Lehre, jeder Trost aus dem Geiste Gottes nur zugleich ermahnen kann, wiederum die scheinbar forderndste Ermahnung dennoch als „Ansprache" die Tröstung unmittelbar mit sich führt. Nur in diesem Sinne werden wir das neutestamentliche, evangelische παρακαλεῖν überall recht verstehen, annehmen und an uns kommen lassen; hier in unserem Vers bildet der Ausdruck zugleich noch ein sinniges, ganz ungesuchtes Wortspiel mit κλῆσις, indem beide Worte von gleichem Etymon ausgehen. Das uns weckend, einladend ansprechende Berufen Gottes ist selbst schon der Grund und Anfang alles Ermahnens; im ferneren Zuspruche der παράκλησις ἐν Χριστῷ, ἐν πνεύματι setzt sich eigentlich nur die erste κλῆσις fort, um ihr Ziel an uns zu erreichen, uns dahin zu bringen, wohin sie uns geladen hat und haben will. Wonach also kaum treffender die lebendige Einheit der Dogmatik und Ethik, neumodisch zu reden, die es im Christenthum gibt und gilt, bezeichnet werden könnte, als der Ap. hier in der lebendig übergehenden Mitte seines Br. thut.

Im lieblich und ernstlich zusammentretenden ὑμᾶς ἐγώ stehet mit großem Rechte (nicht bloß der Satzordnung) das ὑμᾶς der berufenen, darum ferner anzusprechenden Gemeindeglieder voran, aber auch das ἐγώ mit seinem aus Kap. 3, 1. herübergenommenen Beisatze hat sofort eine große Bedeutung. Man hat vorab gesagt, daß Pauli nochmals erwähnte Bande der Ermahnung Nachdruck geben sollen, und es ist allerdings auch daran etwas, nur daß man nicht dabei bleiben, vielmehr den Sinn dieses Nach-

1) Wo Gemeinden und Gemeindeglieder Trostpredigt ohne Pflichtvorhaltung begehren, in dem Ermahnen das Ermuntern herauszufinden sich unfähig stellen.

druckes tiefer entwickeln muß. Ganz von außen her kommt z. B. die erste Bemerkung, mit Allioli auszudrücken: „Wer schlägt gern einem Leidenden eine Bitte ab?" Wenn nach des Pelag. Vorgang auch treffliche Exegeten von jeher etwas darin fanden, wie die bewegliche Zusprache, daß die Leser doch wohl dem Gebundenen durch Gehorsam wohlthun, ihn nicht betrüben möchten — so dürfen wir dies menschliche, konkret historische Moment keineswegs mit Harl. völlig verwerfen, der sich wieder gar nicht damit befreunden kann und sagt: „der Ap. halte ihnen etwas viel Größeres vor, als sich, ihre himmlische κλῆσις." Ganz wahr, allein das Eine schließt doch das Andre nicht aus, vielmehr ein, indem eines Paulus apostolische Persönlichkeit, auch in ihren Geschicken, selbst mit zu den irdischen Organen und Stimmen der himmlischen κλῆσις gehört. Oder könnten wir es bis heute wohl verwerfen, als ungehörig abweisen, in falsch abstrakten Gegensatz mit Gottes Wort stellen, wenn der Prediger, Seelsorger, Beichtvater seine ganze Person mit in die Wagschale der Ermahnung legt? Grade diese Bedeutung des ἐγὼ ὁ δέσμιος wird weislich bezeichnet mit ἐν κυρίῳ, so daß eben dadurch auch das Ansprechen mit der Persönlichkeit zugleich ein Ermahnen in dem Herrn ist und bleibt. Dennoch gehört nicht etwa dies ἐν κυρίῳ nach der Konstruktion zu παρακαλῶ, obgleich dies noch Flatt wenigstens „etwas wahrscheinlicher" findet, sondern die Verbindung mit δέσμιος ist sicher allein richtig. Zöge man die Bestimmung zum παρακ., so müßte man sie doch wieder zu δέσμ. ergänzen, um rechten Sinn, Zusammenhang und Begründung hineinzubringen; denn „nicht die Gefangenschaft an sich wird hier der Ap. als Motiv zu seiner Ermahnung anführen können" (wie Harl. sagt). Ferner verlangt die Beziehung auf Kap. 3, 1. gewiß etwas Aehnliches; auch wird (wie wir dort schon sahen) das δέσμ. τοῦ Χρ. Ἰησοῦ nun durch ἐν κυρίῳ tiefer gedeutet, aufgedeckt oder vergeistigt, indem sich jetzt erst völlig zeigt, wie der willig und gehorsam Gebundene vielmehr in des Herrn heiligen Banden des Dienstes, der Liebe und Treue geht, also δέσμιος gewissermaßen s. v. a. διάκονος. Denn ἐν für διά oder propter zu nehmen (wie Viele von Chrys. bis Flatt u. Wahl), ist die baare Willkühr, dergleichen uns je länger je weniger noch kümmern soll. Fast am besten drückt Olsh. den rechten Sinn aus: „Gefangener als Christ, christlicher Gefangener" — nehmlich wenn durchaus noch umschrieben und vermeintlich erklärt werden soll; eigentlich aber (wie wir mit Harl. einig sind) ist auch die beste Deutung und Uebersetzung nur das wörtliche: in dem Herrn. Was das heiße, läßt sich anders nicht besser sagen. Zuletzt ist wohl zu beachten als nicht der geringste Grund für die richtige Verbindung mit δέσμιος, daß dieser in dem Herrn so willig und würdig die Bande Tragende, Duldende

hiemit sich (nach Apostelpflicht) hinstellt als **vorleuchtendes Beispiel** der Berufstreue, der Selbstverleugnung, des schuldigen Liebesdienstes für Erbauung des Ganzen[1]). So bleibt der Ap. fern davon, etwa nur zu reden, predigen, schreiben — er **thut** selber zuerst das Seine, dazu auf dem schweren Wege des **Leidens** geht er voran, und nun heißt es (mit Rück. zu reden): „daß der, welcher Wohlfahrt und Freiheit hingegeben hat, um die göttliche κλῆσις an die Heiden zu bringen und ihnen in ihrer Reinheit zu erhalten, wohl ein Recht hat von ihnen zu begehren, daß sie durch ihre Benutzung derselben sich würdig erweisen, sie empfangen zu haben, und nicht durch widersprechendes Thun ihm den Schmerz bereiten, ohne Frucht gearbeitet zu haben." Dies Motiv also, womit die ganze apostolische Person ermahnet, meinet freilich mehr als Mitgefühl mit der menschlichen Persönlichkeit, will in dieser die Kraft und Arbeit des Geistes, die beschämend ermunternde Gnade des Herrn selber, **in welchem** allein der Ap. zu solchem Leiden mächtig ist, den Ermahnten vorhalten. „Als ein Gefangener **in dem Herrn** will er desto mehr gehört werden" — so predigt Nitzsch gewiß in diesem Sinne, verstehet auch (in der vorhin erwähnten Synodalpred.) sehr wohl, was wir die typische Bedeutung der apostol. Person und ihres Geschickes nennen. Das duldend wirkende, sich für die Gemeinde den Leiden Christi hingebende **Amt** nicht nur überhaupt ist es, welches wir hier abgebildet sehen (wie zu Kap. 3. gesagt wurde); sondern, in's Tiefste zu dringen, die amtlichen Personen selbst sind allzumal wiederum nur der vortretende Ausdruck des Gemeindelebens — also, wie Nitzsch gar schön spricht: „der Gebundene des Herrn, der allenthalben nah ist und ruft, wo die streitende und duldende Kirche ist, will den Fleiß aufwecken, der die Einigkeit bauet." Wo und wenn die Kirche äußerlich frei dasteht, wohl gar herrscht, da gedeihet der Ausbau bald in's Falsche und Schiefe. Aber wenn derselbe „Gebundene" die innere wie die äußere Mission des ungebundenen Wortes und Geistes ergehen läßt — da waltet und bleibt **apostolischer** Segen.

Wie περιπατῆσαι auf Kap. 2, 10. (vgl. dort V. 3.), hiemit also auf die **Mitte** des Lehrtheiles, welcher den neuen Weg, Wandel und Zugang aufdeckte, zurückgehet, sahen wir schon. Κλῆσις hier und wieder V. 4. wird beidemal so recht als Hauptbegriff hervorgehoben durch nochmals beigefügtes ἐκλήθητε, und **hierin** faßt sich ganz eigentlich Kap. 1—3. zusammen, wie schon **Beng.** bemerkt hat. Ja wie dies κλῆσις und κληθῆναι noch ein Korrelat mit παρακαλῶ bildet, so umschreibt und bezeichnet es zugleich abermals den Begriff ἐκκλησία, welcher schon etymologisch

1) „Diese Erwähnung seiner Leiden sollte ihnen eine Aufforderung sein zu jeder Art von Selbstverleugnung." v. **Gerlach.**

damit zusammenhängt; man sehe Kap. 1, 18., wo gleichfalls dasselbe Wort für ἐκκλησία V. 22. vorbereiten mußte, und vergleiche Kol. 3, 15. Röm. 9, 24. dieselbe andeutende Umschreibung. Der Zusatz ἧς ἐκλήθητε will nicht etwa hier (wie Matthies meint) „bemerklich machen, daß die an sie ergangene Berufung nicht in irgend einem Zufalle oder in der Willkühr, sondern im göttlichen Gnadenbeschlusse begründet sei." Denn theils versteht sich das nach Kap. 1—3. ganz von selbst, wurde damals auch überall bei dem sehr gebräuchlichen Worte stets mitgedacht; theils, wenn es noch einmal hervorgehoben werden sollte, würde dann stehen müssen: womit ihr von Gott, aus Gnaden berufen seid oder so etwas. Nein, das ἐκλήθ. dient einmal schon, wie wir sagten, zur Hervorhebung des „Berufes" überhaupt, sodann bezeichnet es vielmehr das wirkliche Geschehensein desselben, die Aneignung der κλῆσις an diese ὑμᾶς τοὺς κλητούς, welchen jetzt die Ermahnung deßhalb gilt und gebührt. Der empfangene Beruf ist ein himmlischer, dessen Ziel das Erbe Kap. 1, 14. ist, im Reiche Christi und Gottes Kap. 5, 5. Unterdessen geht's durch Dulden auf Erden, wie der gebundene Apostel an sich zeigt; eben darum aber sollen die also Berufenen im Geiste zusammenhalten, die Einzelnen im Bewußtsein, Glieder der Gemeinde, des Leibes Christi zu sein, wandeln. „Der Einzelne steht nicht für sich allein da. Sollte er als Erdensohn Gemeinschaft pflegen und als Himmelserbe keine? Gemeinde, Kirche, Versammlung war das Leben der Apostel und der Christen von Anfang her, und Gott sei Dank! noch ist das Christenthum Gemeinde." (Nitzsch.) Die ἐκκλησία ist nichts Anderes zunächst als die Gemeinschaft und Versammlung der durch das Evangelium für das Himmelreich Berufenen, die nun ermahnt werden, zum gleichen Ziel in der gleichen Hoffnung des Berufes mit einander zu leben und wandeln. Hieher gehört wieder der Protest gegen andre Begriffe von Kirche, welchen wir mit unsrer ganzen Auslegung des Eph.Br. einlegen möchten, uns gern anschließend an die zum Richtigen strebende neueste Fortbildung der Lehre. Wir sagen wieder mit Kahnis (gegen die falsch vorgreifende Ausscheidung der „Gläubigen" zu einer sogenannten unsichtbaren Kirche): „Es besteht auf dieser Welt der harte Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen nicht. Der heil. Geist treibt an und in Allen sein Werk. Kein Gläubiger gehört ganz der unsichtbaren Kirche an. Sie ist den Ungläubigen nicht verschlossen. Das Gemeinleben der Kirche greift über den Unterschied des Glaubens und Lebens des Einzelnen hinaus, gleich einem Netze, das gute und faule Fische umfaßt, gleich einem Acker, auf dem das Unkraut aufgehet mit dem Weizen." Als sich in Klemens und Origenes die Anfänge zur „unsichtb. Kirche" der Reformatoren meldeten (σῶμα πνευματικόν, ἡ κυρίως ἐκκλη-

σία) und dann die Novatianer mit der abstrakten Trennung auch Ernst im Leben machen wollten, hielt noch Cyprian entschieden fest: „daß die Heiligkeit der Kirche nicht in ihren einzelnen Gliedern zu suchen sei, sondern in ihrem objektiven Organismus, welchen der h. Geist beseele." (S. Kahnis I, 157. 167.) Freilich werden die Berufenen ermahnt, zu werden, was sie nach dem Berufe sein und werden sollen, aber eben diese παράκλησις wie die erste κλῆσις ist selbst schon ein Werk des Geistes an ihnen, ein vorläufiges Siegel ihrer Gehörigkeit zur Gemeinde. Wenn heut zu Tage das ἐκλήθητε, womit man Viele nur anreden kann, sich auf ein wenig Katechismus-Unterricht, wo nicht gar auf die Kindertaufe beschränkt, so hat es dennoch selbst darin noch eine Wahrheit; wiederum gab es auch in apostolischer Gemeinde wenigstens Manche, die nahe daran oder gar noch darin standen, ganz wie die übrigen Heiden zu wandeln, denen das μηκέτι nicht bloß V. 14. sondern sogar V. 17. mit ganzem, vollem Ernste bezeugt werden mußte!

So viel sehen wir klar, daß der Eph.Br. wie die ganze Schrift nichts weiß von dem heut zu Tage leider bei vielen Protestanten sich wieder unterschiebenden, völlig unbiblischen Begriffe von „Kirche," wonach man darunter grade das Nebensächliche, Wandelbare, vielleicht in unsrer Zeit bald immer tiefer Zerfallende[1]) verstehen will: einen menschlichen Bau geordneter Verfassung, aufgerichteter Macht und Ordnung in äußeren Formen[2]). Mag das noch so sehr fehlen, der „objektive Organismus, welchen der h. Geist beseelt," die Anstalt Gottes in Christo, der Leib des Hauptes ist dennoch vorhanden, so lange als und überall wo noch irgendwie Wort und Sakrament bestehen und wirken. Alle, die da berufen sind und fortwährend (selbst wenn es nur durch die Erinnerung der einmaligen κλῆσις geschähe) berufen werden, sind schon berufen ἐν ἑνὶ σώματι. Kol. 3, 15. Darin ist keineswegs des Einzelnen lebendiger Glaube oder vollbrachte Wiedergeburt vorausgesetzt, wohl aber das Eine, der Beruf — auf diesen mit evangelischem Zuspruch, mit ernstem Zeugniß hinzuweisen bei der Predigt an Getaufte, das ist noch heute bei Allen möglich, darum sollten wir es viel besser lernen und üben.

Ἀξίως τῆς κλήσεως — das ist geredet wie noch ähnlich ἀξίως τοῦ

---

1) Dies hatte der Verfasser eben so geschrieben, als ihn die Kunde der Vorgänge des 18. u. 19. März traf. Mag es ungeändert stehen bleiben, hier aber dazu das Zeugniß: daß die Kirche bleiben wird gegen die Pforten der Hölle.

2) Denn gewiß doch nur in diesem Sinne kann z. B. Schenkel schreiben: bis auf diesen Tag habe es der Protestantismus nicht zu einer wirklichen Kirche gebracht! Oder die Evang. Kirchenz. von der klaffenden Herzwunde der Kirche durch die Revolution klagen.

κυρίου Kol. 1, 10. τοῦ εὐαγγελίου Phil. 1, 27. τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς 1 Theſſ. 2, 12. Die letztere Stelle namentlich, als völlig ſinnverwandt, kann uns lehren, daß eigentlich Rück. in der vorhin von uns angezogenen Rede nicht richtig deutet, wenn die Berufenen durch Benutzung der Berufung ſich würdig beweiſen ſollen, ſie empfangen zu haben. Von einer perſönlichen Würdigkeit iſt genau genommen, zunächſt oder unmittelbar weder vor noch nach dem Berufe für uns die Rede; das adverbiale ἀξίως (wie beſonders Röm. 16, 2. zu ſehen) meint ein Entſprechendes, Gebührliches, Dazugehöriges, alſo: wie ſich's bei und zu ſolchem Berufe ſchickt, geziemt. Darin liegt folglich kein Würdigwerden unſerſeits (obwohl ein Würdiggemachtwerden durch deſſelben Berufers Gnade, 2 Theſſ. 1, 5. 11. Luc. 21, 36. 20, 35.), dagegen eine ernſte Ermahnung, die uns beim Verachten und Verlieren des Berufes nur größere Schuld übrig läßt. Ein zur Gemeinde gefügter, berufener Chriſt kann, wenn er wie die andern Heiden wandelt und des göttlichen Berufes unwürdig lebt (ἀναξίως 1 Kor. 11, 27. 29.), nur ärger, ſtrafbarer als ein Heide werden. 1 Tim. 5, 8. Darum gilt es jetzt für Jeden, der das Amt des Wortes an der Gemeinde führt, deſto dringender mit Wort, Werk und Geduld zu zeugen: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς! Konnte der Ap. damals mit ſeinem ἐκλήθητε meiſt noch die geſchehene Aneignung des Berufes im perſönlich lebendigen Glauben vorausſetzen, alſo gleich V. 2. weiter darauf bauen, die erſte Grundgeſinnung neuen Lebens wenigſtens in einem Anfange gleichfalls vorausſetzen — ſo haben wir freilich jetzt weiter zurückzugehen. Wir müſſen in das verlangte ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως wirklich ſogar das Kommen zu Dem, der da ruft, das Anhören und Annehmen des Wortes einſchließen, auf daß dann eine ταπεινοφροσύνη geſchaffen werde, mit der ſich weiter etwas anfangen, alles vollenden läßt.

**V. 2. 3.** Mit aller Demuth und Sanftmuth, mit Langmuth einander vertragend in Liebe, euch befleißigend zu bewahren die Einheit (Einigkeit) des Geiſtes in dem Bande des Friedens.

Grund und Anfang alſo alles Gemeindelebens und Chriſtenwandels, und zwar durch alle Geſchlechter ſtets neu zu legender Grund, immer wieder im Geiſte durch Wort und Sakrament anhebender lebendiger Anfang, der nimmermehr durch irgend ein establishment erſetzt werden kann — damit haben wir es im erſten Abſchnitte des zweiten Haupttheiles zu thun. Die nach dem allgemeinſten Ausdruck V. 1. nun beginnende genauere Entwickelung V. 2—16. bezieht ſich, untergeordnet unter dem Hauptgeſichtspunkte des Grundes, dennoch wieder auf Ziel (V. 2—6.) — Grund

(V. 7—13.) — Weg (V. 14—16.) Denn so umgestellt knüpft sich der Gedankengang allein schicklich fortschreitend sowohl an das Vorhergehende (die Stellung des Zieles Kap. 3.) als an die bald (Kap. 4, 17—6, 9.) nachfolgende, recht eigentliche Darlegung des Weges und Wandels. Zuerst mithin tritt in V. 2—6. das Ziel des Gemeindeberufes wieder so voran, daß alle Grundlage für das Erreichen desselben als bereits vorhanden sich zeigt. Vom so von Gott gelegten Grunde aus, auf den die das Berufen fortsetzende Ermahnung verweiset, sich das verbürgte, verheißene Ziel auch wirklich zum Ziele setzen: das und nichts Anderes ist die Grundmaxime des entsprechenden Wandels, des berufsmäßigen Verhaltens. Wie das V. 4—6. deutlichst ausgesprochen hervortritt, werden wir dort sehen; jetzt haben wir voran in V. 2. 3. diejenige, zu allernächst noch aus V. 1. hervorfließende allgemeine Zusammenfassung, welche den Einzelnen genau in die rechte Stellung zum Ganzen weiset, hiemit aufdeckt: wie vom innersten, besondersten Grunde der allein rechten Gesinnung her der Anfang der Einheit festhaltend hinausgeführt werden soll zum Ziele der Einheit. Also das Ziel wird vom Grund und Anfang aus festgestellt: ἀγάπη, ἑνότης τοῦ πνεύματος, εἰρήνη heißt dies Ziel des Ganzen — ταπεινοφροσύνη, πραότης u. s. w. ist der Anfangs- und Ausgangspunkt dafür im Einzelnen [1]). Genauer zusehend schauen wir jedoch abermals eine Trichotomie: Demuth und Sanftmuth ist erste, innerste Gesinnung im Einzelnen (Grund) — Langmuth des Vertragens in Liebe bezeichnet die Aeußerung solchen Sinnes oder den Wandel im Verhältniß gegen einander (Weg) — endlich Bewahren der Einigkeit des Geistes im Bande des Friedens ist das Ziel der so zu erlangenden Wirkung im Ganzen. Wie dies Ordnen der Begriffe und Worte theils die rechte Konstruktion entscheidet nach unserer Uebersetzung vorhin, theils auch allein jedem Worte hier seinen genauen Begriff anweiset, leuchtet uns wenigstens ein. Also gewiß nicht mit Beng. die zwei μετά zu vertheilen an die zwei Partic. ἀνεχόμενοι, σπουδάζοντες — vielmehr hängt im lebendigen Zusammenhang das erste μετά noch an περιπατῆσαι, das zweite mit ἀνεχ. bildet den zweiten Satz, endlich σπουδάζοντες τηρεῖν beginnt für sich sehr bedeutsam den dritten. Hiernach ist das Komma, welches Lachm. mit And. bei μακροθ. gesetzt hat, falsch, wie Olsh. Rück. u. Harl. aus allgemeinerem Gefühle des Rechten schon (Rück. noch wegen des abermaligen μετά) dagegen protestiren. Eben so falsch ist aber auch, wie wir

1) Zu Frieden und Einheit in Wahrheit bringt es keine ἐκκλησία der Welt, die Versammlung des neuen Deutschlands eben so wenig als Frankreich — wenn nicht der Geist gilt und regiert, welcher allein die Demuth, Sanftmuth, Langmuth der Liebe lehren und schaffen kann.

sehen werden, das von Olsh. gebilligte Hinüberziehen von ἀγάπη zum Folgenden; denn (wie Harl. richtig nach Baumg. bemerkt) ἐν ἀγ. und ἐν τῷ συνδέσμῳ kann nicht Beides als dasselbe meinend in demselben Satze stehen, vielmehr entspricht es einander in der parallelen Folge der Sätze. Wie genau das ἐν ἀγ. noch zum ἀνεχ. gehört und paßt, werden wir sehen.

Der Grund der Gesinnung im Einzelnen, von dem Alles ausgeht, ist kein andrer als wie er Kap. 5, 21. im ὑποτασσόμενοι wiederum zusammenfassend hervortritt. Auch Apostg. 20, 19. steht so die Demuth voran, desgleichen Röm. 12, 3. Wie der Anfang des Berufes bleibt, die Sünder zur Buße zu rufen, so kann der innerste Grund und Anfang des berufentsprechenden Wandels nur in der Gesinnung eines durch die Buße gebrochenen, nur so begnadigten Herzens liegen. „Voran steht die Demuth als die Grundsäule aller Tugenden, denn was nicht in der Demuth gewurzelt ist, verdient auch nicht den Namen einer Tugend; ohne Demuth ist Alles lästerlich, wie löblich es sonst scheint." So predigt hier Heinr. Müller, deutet auch weiter im Allgemeinen richtig: P. gebe hier vier Tugenden an, die uns zur Einigkeit des Geistes führen, von denen immer die eine die Wurzel der andern sei; die Demuth sei eine Mutter der Sanftmuth, die Sanftmuth der Langmuth, und die Langmuth der Verträglichkeit. Doch gilt es diesen Fortschritt noch etwas genauer zu ordnen, so nehmlich daß einander entsprechend zuerst in der Gesinnung Demuth und Sanftmuth zusammengehören, ganz wie dann in der Aeußerung Langmuth und Liebe. Beidemal stellt uns die Zwiefachheit ein aktives und positives Element mit einem passiven und negativen zusammen. Die nur im Gebiete der Offenbarung, sogar ganz hell und offen erst im N. T. durch Christum hervortretende Demuth hat im profanen Sprachgebrauche nicht einmal ein ganz entsprechendes, allgemein anerkanntes Wort. Seit aber Christus der Herr als עָנִי vorangegangen und auf sich als ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ gewiesen, ist der Ausdruck ταπεινός, der sonst nur in seltenen Stellen (bei Plutarch, Plato, Xenophon) keine tadelnde Bedeutung hat, so wie ταπεινόφρων u. s. w. zu Ehren gekommen. Ein ziemlich eben so merkwürdiger, in seiner Eigenthümlichkeit oft verkannter Schriftausdruck ist das aus dem A. in's N. T. herübergekommene πραΰς, πρᾳότης, πραότης, welcher Begriff als die zweite Stufe nach ταπεινοφροσύνη einnehmend (hier wie Kol. 3, 12. und am Anfange der Bergpredigt) gewissermaßen den lebendigen Uebergang bildet vom innersten φρονεῖν τὰ ταπεινά zur Erweisung nach außen, selbst schon eine erste, wiewohl noch mehr im Innern liegende Aeußerung dieses innersten Grundes bezeichnet. Die Willigkeit, Bildsamkeit und Duldsamkeit eines demüthigen Sinnes ist gemeint, ganz wie wir Matth. 5. (Red. J. I, 84.) uns dar-

über erklärt haben, wie diesmal Tholuck (Bergpr. S. 82.) wohl gegen Harl. (der bei'm rein Griechischen bleiben will) im Allgemeinen Recht behält — nur daß eben der Zusammenhang mit עָנָו und עֲנִי noch stärker den Zusammenhang mit der Demuth, also das mehr Innerliche der πραότης uns festzuhalten anweiset. Wollten wir die Wortformen genau nachbilden, so stände hier die Niedriggesinntheit mit sofort aus ihr folgender Sanftheit oder Sänftigkeit voran, dann erst gehet die Langmüthigkeit stärker zur sich äußernden, thätigen Liebe hinüber. Diese ersten Anfänge des wahrhaften, in der neuen Geburt gewirkten Christensinnes zur Grundlage eines Gemeindebestandes treten aber sogleich mit dem Ziele zusammen, welches bereits im Gemeinde-Anfang klar vorsteht: ἑνότης τοῦ πνεύματος, εἰρήνη, ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα. Diesem Ziele dienstbar, ihm nachstrebend soll jetzt in der Gemeinde jedes Demüthigen und Sanftmüthigen Sinn und Verhalten sein. Wenn die Bergpredigt noch die Vereinzelten, als Salz der Erde und Licht der Welt Zerstreueten weihet, überall εἰρηνοποιοί zu werden, so hat jetzt hier im vorhandenen Leibe der Gemeinde dasselbe Streben und Wirken seinen unmittelbarsten Wirkungskreis gefunden.

Man kann gar nicht genug beachten und betrachten, wie tief und allein richtig hier der Ap. auch für die Gemeinde den Anfang nimmt und den Grund legt wieder nur von der Demuth aus, dieser ἀρετῆς πάσης ὑπόθεσις, wie auch Chrys. gesagt hat. „Demuth ist eigentlich Einfalt" — schreibt Oetinger und bringt den (allen polnischen und deutschen Reichstagen der Welt-Gemeinden umsonst empfohlenen) Ausspruch des poln. Reichsmarschalls Opalensky de Offic. bei: Demuth sei nichts als Wahrheit auf alle Fälle gezogen. Ja wohl, aller Hochmuth ist die Lüge im Menschen gegen die Wahrheit Gottes. (V. 21. 25.) „Eine Lehre, die den Menschen nicht demüthig macht, kann keine gute Lehre sein, wenn sie auch noch so sehr den Schein der Vortrefflichkeit hätte" — so zeuget Barth und wir sagen weiter: ein Verhalten in der Kirche Christi, das nicht aus Demuth durch Sanftmuth in Langmuth und Liebe wirkt, wird nimmermehr die Einigkeit des Geistes, den lebendigen Fortbau des Leibes fördern. Hieran messe man aber nicht bloß die starren und strengen Männer des Dogma, der Satzung und Kirchenverfassung auf der einen, sondern die Lichtfreunde und Schreier der Liebe ohne Glauben auf der andern Seite; man lasse die Dogmatik immerhin einstweilen als Maaßstab fahren, und es wird sich, die Herzen und Thaten auf dieser Wage des Heiligthums, wo nur Demuth in Wahrheit den Ausschlag des Züngleins gibt, Beides zeigen: daß, wo Christi Geist nicht lebt, nur des Fleisches Hochmuth sein kann — dann aber auch, daß die Ehrlichen um ihrer

Demuth willen, mag sonst die Erkenntniß noch so weit zurück sein, schon zur Gemeinde Christi gehören, mit größerem Recht als Mancher, der sie hinaus- oder herbei-treiben will in anderem als sanftmüthigem Geiste.

Die eigentlich hervortretende Aeußerung im Wandel und Verhalten gegen einander knüpft fortwährend so wieder an, daß jetzt die passiv-negative, duldende μακροθυμία voransteht, die aktiv-positive ἀγάπη folgt. Μακροθ. nehmlich unterscheidet sich ganz anders von πραότης als Viele meinen, die Beides nur als Aeußerung parallel nehmen[1]): Harl. erklärt mit Recht μακροθ. für eine Aeußerung der πραότης, denn das langmüthige, geduldige Vertragen des Anderen mit Allem, was er mir noch zu tragen gibt, ist wirklich nur die in's Leben heraustretende Sanftmuth eines in eigner Demuth und Selbsterkenntniß vor Gott stehenden Herzens. Ἐπιεικές Phil. 4, 5. entspricht genau, wie wir Tit. 3, 2. sehen. Die Participien, welche nun folgen, hängen ferner an περιπατῆσαι, und von ihrem Nominativ ist dasselbe zu sagen, wie Kap. 3, 18. von ἐῤῥιζωμένοι, s. Winer S. 445. Auch bemerkt Matth. gut, daß wegen des im Ganzen liegenden imperativischen Sinnes nur der Nom. stehen kann, daß der Akkus. vielmehr das Geforderte schon als Voraussetzung hinstellen würde. Mit ἀνεχ. ἀλλήλων zeigt sich der Uebergang vom angeredeten Einzelnen zur Zusammenfassung im gleichen, gegenseitigen Verhalten, grade so wie dann ἀγάπη schon die εἰρήνη des Ganzen, der Gemeinde vorbereitet. Ἀνέχεσθαι ist wieder die korrespondirende Aeußerung der Langmuth, wofür Harl. völlig treffend Röm. 2, 4. vergleicht (indem wir aus der von Gott erfahrenen ἀνοχή zurückschließen auf seine μακροθυμία); darin aber können wir ihm nicht beistimmen, daß er nochmals ἀνέχεσθαι von ὑπομένειν unterscheiden will als das Aktive, vielmehr möchte Beides passiv sein und ὑπομ. nur die stärkere Ausprägung. So viel ist gewiß, daß der Ap. hier in den Grundzügen für das Gemeindeleben, indem er einem Jeglichen für sich selbst die Demuth, Sanftheit und Langmuth zuweiset, zugleich anerkennt, voraussetzt, deutlich zu verstehen gibt, daß an Jeglichem für den Andern Sündliches, Verletzendes, Belastendes noch zu tragen sein wird auch innerhalb dieser Gemeinde — daher eben das beschämend ermahnende, jeden Tragenden an das, was er auch zu tragen gibt, erinnernde ἀλλήλων. Endlich ἐν ἀγάπῃ, wiewohl es zunächst unmittelbar an μακροθ. sich schließt, die positive Seite dazu nachbringt, umfaßt doch zugleich das Ganze von der Demuth an, legt so den Grund für das nun in's Ganze gehende σπουδάζοντες, ganz wie V. 15. 16. noch zweimal am Schlusse mit gewaltigem

1) Wobei dann z. B. Grot. meint: lenitatis est, non moveri ob res leves; μακροθυμίας etiam in gravioribus cohibere iram. Eine Fassung, die sich durch nichts eigentlich rechtfertigen läßt.

Nachdruck ἐν ἀγάπῃ gesetzt wird! Wie das μακροθυμεῖν die Natur und nothwendige Erweisung der Liebe ist (1 Kor. 13, 4.), so hat dies ἐν ἀγάπῃ bei'm ἀνεχόμενοι noch die wichtige Bedeutung (wie B.-Cruſ. gut erinnert): daß die ächte Verträglichkeit, Nachſicht, Geduld aus Liebe, um Einheit des Geiſtes zu wahren und Frieden zu wirken, unterſchieden werden muß von dem falſchen, faulen Weſen der Gleichgültigkeit. O nein, ſo freilich iſt's nicht gemeint, daß wir nur Alle mit einander zufrieden ſeien und uns gehen laſſen, ſondern ein Ziel der Wirkung iſt ſolchem Verhalten der Liebe geſetzt, und dies Ziel, welches durch Bewahren der Anfänge zu erringen ein Werk für unabläſſiges, energiſches Beeifern und Fleißthun abgibt, heißt — Einheit des Geiſtes!

Völlig zu verwerfen, wie ſchon durch ganz Kap. 1—3. im Voraus widerlegt, ſo hier bald wieder durch ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα zu nichte gemacht iſt die leider bisher vorherrſchende Auslegung, welche πνεῦμα von der menſchlichen Geſinnung nahm [1]). Der ganze Sprachgebrauch des N. T. widerſpricht ſogar, der pauliniſche namentlich, ganz inſonderheit unſer Brief durch und durch. Πνεῦμα kann unbedingt nur der von Chriſto kommende Geiſt Gottes ſein, ἑνότητα τοῦ πν. iſt ſ. v. a. ὑμῶν διὰ τοῦ πν. oder ἐν τῷ πνεύματι. Der Genitiv hat auch dabei viel ſtärkere Bedeutung noch, als daß er bloß die causa efficiens anzeigen ſollte (nach Chryſ. Theoph. Beza u. ſ. w.) — wie 1 Theſſ. 1, 6. u. Aehnliches ebenfalls nicht eingeſchränkt werden darf. Nicht nur hat Richter mit ſeiner volleren Umſchreibung Recht: „die vom heil. Geiſte iſt und im h. G. fortbeſteht;" ſondern vor Allem will der Genitiv noch ſagen: der Geiſt iſt ſelbſt nur Einer, mit ſich ſelbſt einig (wie Beng. anmerkt) — und eben darin die Einigkeit Aller, welche denſelben Geiſt haben, mit einander feſthalten. Eben dies tritt ja ſofort in ἓν πνεῦμα hervor, und Matth. bezeichnet es treffend als „die in dem Sein und Wirken des mit ſich abſolut einigen göttl. Geiſtes beſtehende Einheit, da derſelbe ſeinem Weſen nach über jegliche Entzweiung erhaben iſt und in allem wahren Denken, heiligen Wollen und ſittlichen Thun das eine gleiche Prinzip ausmacht." Dieſe prinzipielle, freilich in der Geſinnung, nehmlich in Redlichkeit und Liebe ſich zeigende Einheit des Geiſtes in den Gliedern des Gemeindeleibes iſt nun faſt entgegengeſetzt einer äußerlichen Gleichförmigkeit der Einrichtungen oder Macht der Ordnungen, ja ſogar noch verſchieden von jener ἑνότης τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως, welche V. 13. als Ziel der Zukunft uns vorhält. „Man kann ein gutes Theil Kraft Gottes haben, Früchte der

1) Animorum concordia, consensio, Einerleiheit der Geſinnungen, innere oder geiſtige Verbundenheit — was zuletzt wieder B.-Cruſ. ohne Weiteres für das Richtige erklärt.

Liebe zu bringen, ohne sonderliche Einsichten" — sagt der mit hoher Einsicht begabte Oetinger. Freilich, wie der Geist seinen Leib durchdringend bildet, so strebt auch der Geist in der Gemeinde nach ausgeprägter Gestaltung des in harmonischer Mannigfaltigkeit einigen Leibes; wie der Eine Geist Erkenntniß wirkt, so soll und wird es darum auch der Einheit des Erkennens, endlich sogar des Redens vom Erkannten entgegen gehen; allein der Weg zu diesem Ziel ist doch eben ein freier, lebendiger, und an's Ziel zu gelangen nur dadurch möglich, daß am Anfange bloß prinzipiell von Einheit des Geistes die Rede ist, man damit in Liebe sich begnüget, darauf im Frieden weiter säet und bauet. „Das Wort Geistes-Einigkeit kündigt diese Freiheit schon an; die Forderung derselben ist schon erneuerte Freilassung der Gewissen und Herzen von äußerlichen Satzungen." (Nitzsch.) Auch wo keine Spaltungen feindseliger Natur schon ausgebrochen waren (wie vielleicht damals in Eph. eben erst anfingen), that doch von Anfang den Gemeinden, auf daß sie zur Gemeinde hinanwüchsen, solche Mahnung hoch Noth; wir unserntheils bedürfen derselben jetzt eben so sehr in Zeiten und Verhältnissen des Zerfalles, als etwa bei dem geordnetsten, festesten Zustande kirchlicher Lehre, Zucht und Verfassung. Denn immer und überall gilt es doch nur, des Geistes Einheit pflegen: mit solchem σπουδάζειν wird sich aus jeder Verwüstung neuer Bau gestalten, ohne dasselbe der schönste Bau morsch werden und brechen. Endlich, wohl zu merken, wird grade dazu, daß wir an's Ziel gelangen, dennoch nichts Anderes verlangt als das Bewahren der schon als vorhanden vorausgesetzten Einheit. Und ist's nicht also? Wo der Eine Geist nicht in die Herzen gekommen oder kommt, da wäre Fleiß und Eifer umsonst. „Einigkeit im Geist dürfen (und können) wir nicht machen, sondern nur darüber halten" — sagt Rieger, und er hat völlig Recht; nur daß dies τηρεῖν ein lebendig entwickelndes Gebrauchen und Fortbilden der vorhandenen Gabe und Grundlage sein muß. Wo nichts ist oder in den Herzen nichts haftet, eingehet, wirksam wird vom Geiste, da sollen wir auch nichts zu machen uns unterstehen; wo aber nur ein Fünkchen und Spürlein sich noch findet, da sollen wir's ergreifen, bewahren, anerkennend und anfassend mitnehmen in die große Einheit des demüthig redlichen Wandelns auf gleichem Grunde nach gleichem Ziele.

Daß ἐν τῷ συνδ. τ. εἰρ. nicht mit Lachm. zum Folg. zu konstruiren sei, beweiset sich schon einfach (wie Harl. geltend macht) aus dem einleuchtenden Parallelismus des ganzen Satzgefüges; die von uns noch schärfer aufgedeckte Ordnung zeigt vollends grade hier die Gränze der zwei trichotomischen Reihen. Aller Nachdruck der (eben so rhetorisch erhabenen als didaktisch und paränetisch bedeutsamen) absoluten Aufstellung aller Ein-

heitsgründe, Einheitsziele V. 4—6. ginge durch solches Herüberziehen verloren; dagegen ist für die erste Trichotomie V. 2. 3. als Bezeichnung des Zieles für das Ganze noch nicht genug, noch nicht eigentlich bezeichnend im Abschluß das einfache ἑνότης τοῦ πνεύματος. Diese Einheit vielmehr als innerlich verborgen manifestirt sich erst in dem Frieden, in der zusammenhaltenden Ganzheit des Einen Leibes, wie es der Eine Geist verlangt und wirkt; was aber im und zum Frieden zusammenbindet, dies köstliche Band, auf dessen Kraft und Wirkung zuletzt Alles hinausgestellt werden muß, ist eben nichts Anderes als dieselbe Liebe, zu welcher V. 2. hingeführt hat. Gewiß falsch nimmt noch Flatt, sogar wieder Passav. εἰρήνης als Gen. appos. mit den Meisten bisher, denn Friede ist selbst ein Zustand und Ziel, nicht bloß das Mittel zur Vereinigung, das zusammenhaltende, den Frieden wirkende. Daß Letzteres allein bei σύνδεσμος gedacht werden kann, liegt schon in Wort und Begriff an sich; des Ap. Meinung bestätigt sich ferner durch die Parallele Kol. 3, 14. wo doch gewiß τελειότητος die Frucht und Wirkung der ausdrücklich als das Band genannten Liebe ist. Zwar meint Olsh., man dürfe sich durch diese Parallele nicht leiten lassen, weil τελειότης und εἰρήνη etwas sehr Verschiedenes wären; wir sehen das aber nicht ein, insofern doch εἰρήνη grade denselben Grundbegriff der Ganzheit, Unzerrissenheit, des vollständigen, ungestörten Zustandes, wie er sein soll, enthält. Nur darin sehen wir einen Unterschied beider Stellen, daß der Ap. dort die Ausdrücke wechselnd vertheilt, bei τελειότης von der Völligkeit des Einzelnen ausgeht, auch εἰρήνη deutlich zunächst vom inneren Frieden der Herzen setzt — während hier dies letztere Wort sogleich auf das Ganze geht. Dennoch folgt auch dort sogleich: εἰς ἣν (εἰρήνην) καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι — desgleichen meint σύνδ. τ. τελ. gewiß nicht bloß die Verbindung der einzelnen Tugenden des Einzelnen in ein Ganzes (wobei man leider oft stehen bleibt), sondern ganz wie hier die Verbindung der Einzelnen zum Ganzen, wofür Kol. 2, 19. ἁφῶν καὶ συνδέσμων entscheidet. Dies bildet offenbar auch hier im Eph.Br. (als Vorausblick im Anfang auf den Schluß V. 16.) den Grundgedanken: das eigentlich Frieden Haltende, Schaffende, wahrhaft Zusammenfügende in allen Fugen, das Gelenk aller Gelenke, das Bindende jeder und aller Verbindung. Ob daneben etwa (wie in der Vulg. durch vinctus und vinculo bewahrt scheint) noch eine Anspielung auf δέσμος liege, sei dem besondern Gefühl überlassen: darin wäre dann zugleich jedes Einzelnen eigner Sinn und Wille gedacht als ein Gebundener der Liebe, um des Ganzen willen.

Daß übrigens εἰρήνη keinen bloß äußerlichen Frieden als solchen meint, wohl gar als die Bedingung oder das Hülfsmittel für die Einheit

des Geistes [1]) — versteht sich, denn Gottes Wort kennt keinen solchen falschen Frieden von außen hinein als etwas Gutes. Rück. hat Recht in seinem Eifer dagegen: den Grund eines Gebäudes darf man nicht durch ein tüchtiges Dach zu stützen hoffen! Allein damit ist eben so wenig etwa bewiesen, daß der Ap. bloß den inneren Herzensfrieden im Sinn habe, denn schon σύνδεσμος widerspricht solcher Fassung. Wo Friede der Liebe in den lauteren, darin völligen Herzen wohnt, da fügen sich auch diese liebenden Herzen in Einheit des Geistes zugleich äußerlich zusammen: dieser von innen her gewirkte Friede ist der rechte, darum eben die Liebe das Band, welches ihn wirkt und hält. Wir stimmen also wegen Kol. 3. und nach allem Zusammenhang der Gedanken entschieden mit Beng. Rück. Harl. (wie auch Frühere schon angedeutet haben) dafür, daß der Ap. die Liebe selbst das Band des Friedens nennt, lesen ἐν τῷ συνδ. parallel mit ἐν ἀγάπῃ vorher fast als ob es hieße: ἐν τούτῳ. Die Liebe bauet (1 Kor. 8, 1.) — die Liebe bindet, weil sie Frieden hat und bringt und hält.

Sofort wird uns das Folgende zur Liebe die Hoffnung nennen und den Glauben, das Alles aber schon auf das gemeinsame Berufensein gründen. Welche Weitherzigkeit apostolischen Sinnes in dieser Bezeichnung des allerdings auch im Geiste des Herrn einzig richtigen, darum genügenden vinculum pacis et unitatis ecclesiae! Sobald Jemand nur den Beruf angenommen hat, sich für mitberufen hält und erklärt (versteht sich aber: nicht mit solchem Widerspruche der Umdeutung wie Rupp) — ist auch ein Antheil am gemeinsamen Glauben da, woran die Liebe fassend anknüpfen kann und soll; ja selbst schon die objektive Taufe, das Sakrament der Berufung verbindet die nicht völlig Protestirenden irgendwie mit dem Einen Glauben der Kirche an den Einen Herrn, läßt Hoffnung übrig, daß der Geist auch solche am wenigsten lebendige Glieder des Leibes noch halten und beleben werde. So kommen wir im innigsten Zusammenhange zu V. 4—6., welche Stelle wahrlich eins der lehrreichsten Beispiele für die Exegese gibt. Viel mehr noch, als auch schon in V. 1—3., so stark wie kaum irgendwo zeigt sich hier einmal: die einzelnen Worte scheinen fast buchstäblich klar — und doch liegt der Sinn sehr tief, doch ist vielfach mißbrauchende Anwendung möglich, so lange nicht, was grade hier mit den Worten gesagt und gemeint sei, sicher verstanden wird auf dem einzig richtigen Wege, d. h. aus der Ordnung des Ganzen. Wir glauben wenigstens nur aus dem aufgefundnen Ordnungsplane zur Entscheidung

1) Wie mit völliger Umkehrung des rechten Verhältnisses Morus bemerkte: Dum extrinsecus vivitur pacate et tranquille, nec turbat alterum alter, servatur etiam animorum consensio.

des Verständnisses zu gelangen und zu erkennen, wie nun in dieser Ausführung recht eigentlich das Ziel, welches noch zu erstreben bleibt, aus dem bereits gelegten Grunde hervorgeholt wird — mit derselben wundersamen Verschlingung von Beidem, welche wir im ersten Haupttheile schon etlichemal fanden, ja mit derselben geheimnißvollen Prolepsis des Glaubens, welche überall das Zukünftige als das in der Gnade Gottes bereits Vorhandene zu ergreifen hat. Der Ap. redet dabei wieder trinitarisch, nicht ohne Zurückerinnerung an das Kap. 3. vorgehaltene Ziel der Gemeinde. Von Einigkeit des Geistes hat er eben gesagt, also mit dem Ziele, daß Ein Geist im Einen Leibe wirklich herrsche, hebt er an; der Weg dazu kann nur sein das Festhalten an dem Einen Herrn, der den Geist allen Getauften und Glaubenden gibt; endlich der Grund liegt in dem Einen Gott und Vater[1]).

**V. 4—6.** Ein Leib und Ein Geist, wie ihr auch berufen seid in Einer Hoffnung eures Berufes; Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe; Ein Gott und Vater Aller, der da ist über Allen und durch Alle und in Allen.

Die erste Frage natürlich wird: Wie lautet der Satz? Oder was ist zu ergänzen bei diesen absol. Nominativen?[2]) Mit Syr. ἐστέ gehet nicht an, denn dies paßt höchstens zu σῶμα, schon zu πνεῦμα nicht mehr, vollends nicht zur Fortsetzung in V. 5. Also (wofür auch Winer stimmt) sehr einfach natürlich ein ἐστί — nicht aber mit Grot. ecclesia est, denn dagegen gilt gleichfalls das eben Gesagte. Die Zürch. u. Berl. Uebers. haben insofern richtig: „Es ist" — doch werden wir sogleich sehen, daß man besser noch gar nichts ergänzt, daß der Ap. mit Absicht so absolut hinstellt seine großen Worte. Zweite Frage nehmlich: Will der Ap. hier ermahnen oder nicht? Das Ja hierauf ist recht verstanden freilich aus V. 1. gewiß, und wenn V.-Cruf. wieder geltend macht, die Absicht der

1) Ueber die jedesmal wiederkehrende Dreiheit äußert sich Oetinger so: „Ein Leib, Ein Geist, Eine Hoffnung — drei Dinge, die ein sichtbares Eins mit zwei unsichtbaren darstellen. Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe — drei Dinge, die die sichtbaren Mittel bedeuten. Ein Gott endlich — also daß alle sechse durch dies siebente nur Eines sind." Unser Ordnungsplan faßt die Sache sehr anders noch, und wir hoffen ihn in der Auslegung zu rechtfertigen. Wenigstens V. 5. auch κύριος und πίστις als „sichtbare Mittel" zu nehmen, ist ein großer Mißgriff.

2) Denn daß es lauter parallele Nominative sind, leuchtet dem einfachsten Gefühl ein. Lachm. freilich, indem er ἓν τῷ συνδ. herüberzieht (wovon schon die Rede war) macht nun sehr falsch aus dem ersten ἓν einen Akkus. noch zu τηρεῖν, setzt hinter κλήσ. ὑμῶν einen Punkt.

Stelle sei, zu ermuntern: „Laffet uns Eins sein, da ja eine gemeinsame Sache uns längst schon und innig verbunden hat" — so müssen wir das im Allgemeinen unbedingt anerkennen. Dennoch wird hierdurch „die gewöhnliche Anwendung der Stelle für die höhere Einheit über den Trennungen in der Kirche" keineswegs abgewiesen oder widerlegt; vielmehr war dies „Lasset uns Eins sein!" ja schon V. 3. ausgesprochen, jetzt aber folgt die objektive Grundlage dafür, um in der Ermahnung wahrhaft zu ermuntern: Wir haben ja schon im Grund und Anfang die Einheit, laßt sie uns bewahren und hiedurch — entwickeln, vollenden, zur ganzen Wahrheit bringen! Man muß anderseits also zugestehen, daß im weiteren Hintergrunde noch ein mahnendes ἔστω liegt, allein der vorherrschende, nächste Gedanke für diese Folgerung bleibt jedenfalls: Es ist ja doch vorhanden, gegründet die Einheit, dabei bleibe es, das werde immer völliger eine Wahrheit! Verstehen wir hieraus, warum der Ap. nur objektiv zeugend und mahnend seine Worte hinstellt, ohne allen Beisatz, nun so werden wir auch das Ermahnende nicht völlig leugnen oder von uns weisen, aber doch zu allernächst den Trost ergreifen, welcher uns des Zieles Anfang und Verbürgung im schon gelegten Grunde zeigen will [1]). Das Ziel bleibt: Ein Geist auch in der ganzen Gemeinde völlig, ausschließlich herrschend, wie er in sich selbst schon Einer ist, also daß der schon vorhandne Eine Leib durch den schon wirkenden Einen Geist der schon im Berufe gegebenen Hoffnung entsprechend zu diesem Ziele hinankommen soll. Der Leib ist schon da, der Geist desgleichen; doch soll der Geist nun erst diesen Leib durchdringen, die Einzelnen völlig in's Ganze fügen. Darum nicht bloß wieder eine Verschlingung des Zieles mit dem Anfange: Hoffnung des Berufes (wie Kap. 1, 18. ja schon V. 14.) — sondern darum auch der Leib als das erkennbar Objektive, welches voll Geistes werden soll, vorangestellt.

Man könnte sonst mit großem Rechte fragen: warum denn nicht der Geist voran? Sehr wahr sagen sie doch hie und da, wir wollen auch die Wahrheit darin so weit sich gebührt anerkennen: Das Erste muß immer und überall der lebendig machende, den Leib sich bildende Geist sein! Und

1) Olsh. hat Recht: „die folg. Aufzählung ist nicht in der Form der Ermahnung zu fassen, sondern als objektive Schilderung der Natur der Kirche" — sobald man Form betont und unter der Natur der Kirche die lebendig treibende versteht. Die Vorhaltung des objektiven Grundes ist insofern „Motiv der Ermahnung," als dieser Grund entwickelt, ausgebaut werden will und kann. Ganz richtig behauptet auch v. Gerl., diese Worte bedeuten nicht: so sollte es sein unter Christen, sondern: das haben sie wirklich. Allein man setze das nicht so scharf der Ermahnung entgegen, wie leider wieder Harl. thut, denn anderseits bleibt wahr, daß erst am Ziele der Vollendung ganz gelten wird, was hier hingestellt ist.

dennoch redet der Ap. weislich nicht so, stellt also damit einen eben so gewaltigen als ruhigen Protest gegen die einseitigen Treiber auf den Geist, welche des Geistes Anfang und Verheißung im Leibe verkennen. Keinesweges, als ob nur, wo der Geist bereits im persönlichen Glaubensleben stark durchgebrochen ist, von Leib des Herrn und Gliedschaft daran die Rede sein dürfte; wenn der Ap. dem beistimmte, ja dann würde und müßte er setzen: Ein Geist und Ein Leib![1]) Er spricht aber anders, auch von der Gemeinde hier ganz eben so, wie er Kap. 2, 16. 18. den Einen Geist aus dem zuerst in Christi Person vorhandenen Einen Leibe hervorgeholt hat. Wenn 1 Kor. 12. in andrer Beziehung zuvor V. 1—11. von des Geistes Gaben und Wirkungen, dann V. 12—27. vom dadurch zusammengehaltenen Leibe die Rede ist, so hat dennoch hier die umgekehrte Ordnung auch ihre tiefe Wahrheit. Nitzsch hat das wohl verstanden: „Davon handelt es sich nicht, die Einheit des Geistes so menschlicher Weise zu machen, sondern darum, sie zu halten, so viel an uns ist sie zu bewahren. Denn da ist sie. Und wie denn so? Der Ap. öffnet uns Allen die Thür zur Einheit und zur beständigen Wiedervereinigung; er ruft Ein Leib — und die jedesmal noch bestehende sichtbare, lautbare Mitgliedschaft und Uebereinstimmung der Christen in Wort, Name, Lehre, Sitte, Sakrament, woher rührt sie denn? Darum fährt er fort: Ein Geist u. s. w." Sehr wahr! Darum auch sehr treffend ergänzt Richter in seiner Paraphrase zwischen V. 3. u. 4. die Worte: „denn es ist ja wirklich Ein Leib und Ein Geist" — sagt hernach: „V. 4—6. scheinen, wie so viele Stellen des N. T., von der idealen unsichtbaren Kirche zu handeln, während sie doch von der wahren, jetzigen Kirche nach der Wirklichkeit ihres Wesens handeln." Aber man vergesse darüber nicht die andre Seite: Diese bestehende Mitgliedschaft und Leiblichkeit, wohin führt sie denn? Ist ein Leib, so will und soll er ganz lebendig und durchgeistet werden, so wachsen, daß er zuletzt erst Leib in voller Wahrheit heißen mag — und dies freilich fassen als Ermahnung nur die Demüthigen, Sanftmüthigen, Liebenden, die Andern fallen endlich todt ab vom Kirchenleibe, verlieren das Letzte des Geistes, machen ihren Beruf zu nichte, weil sie sich nicht auf dessen Hoffnung bauen lassen wollten.

Die Gemeindestiftung, von welcher her ein σῶμα bleibt, ist Fundament und Bürgschaft aller Gemeinde-Erbauung, nehmlich für Alle, die der Ermahnung Raum geben. Man denke hier wieder bei σῶμα nicht gleich an die äußerliche, sichtbare Anstalt und Ordnung, in welcher der

1) Wie in meinen Epistelpredigten S. 802. 803. ich noch so falsch auslegte, das Häuflein der Wiedergebornen zu scharf dem ganzen Kirchenleibe gegenüber stellend.

einheitliche Organismus sich zeigt, obgleich es in irgend einem Maaß, unter irgend einer Form an diesem sich Zeigen auch niemals fehlen kann und wird. Das Erste und Nächste, woran der Ap. hier bei σῶμα denkt, ist der Zusammenhang mit dem Haupte, das Entstandensein und Herkommen von Ihm; wo das vorhanden, will er sagen, da ist auch ein Anfang, Weg und Zugang des Geistes in diesem Leibe. Hiernach kann man sogar nicht ohne Wahrheit, nicht ohne Wichtigkeit für das Verständniß bemerken, daß die Ausdrücke in ganz V. 4—6. gewissermaßen auf die Entstehungs-Geschichte der Gemeinde zurückblicken [1]), weil dieselbe für allen Weiterbestand in stetiger Erneuerung vorbildlich bleibt. Die Stiftung und Gründung des Gottes und Vaters Christi im heil. Geiste kann ja nicht untergehen, der einmal gewordene Leib nimmermehr wieder gänzlich ersterben, vielmehr nur der Vollendung entgegenwachsen durch scheinbare Tödtungen, die zu lauter neuen Vertiefungen in den unerschöpflichen und unerschütterlichen Grund gedeihen. Bis heute noch stehn des Ap. Worte nicht bloß dort auf dem Papier — es ist und bleibt, es wird in Wirklichkeit (gegen allen Anschein) immer vollständiger Ein Leib, Ein Geist u. s. w. Ist längst die äußerliche Einheit der Kirche gefallen, so heißt es doch seitdem, wie v. Meyer's Note dazu lautet: „in Christo und seinem Geiste, obgleich in verschiedenen äußeren Gemeinden." Ja war es denn eigentlich anders, als der Eph.Br. geschrieben wurde? Und wenn aller Formbau der Gemeinde- und Kirchenbildungen sich verwirrt, endlich nach der Weissagung noch einmal einstürzt — der Geist hält und baut seinen Leib, der Leib zeigt und behauptet sich eben doch, weil er der Leib des Geistes ist. Die darin liegende Tröstung, aber auch Mahnung zum Halten an der durch alle Zeiten der Kirche gehenden Union im höchsten, unantastbarsten Sinne und Rechte des Wortes haben die unbefangenen, lebendigen Zeugen des Einen Geistes von jeher selbst erkannt, Andern vorgehalten, und so geht eine Kundgebung der Einen Kirche durch alle Konfessionen [2]), wird

1) Vergl. das früher genannte Buch: Ueber den Rathschl. II, S. 200. Indem aus des verklärten Gottmenschen Leibe der Geist durch Vermittlung der schon anhangenden ersten Glieder (Reben) in den sofort sich erweiternden, mit dem Pfingsttage gegebenen Gemeindeleib kam, war die große Hoffnung des neuen Berufes vorhanden. Aller Hoffnung Ziel wurde nehmlich nunmehr der Eine Herr, den Petrus zuerst als solchen ausrief; der Glaube der das Wort Annehmenden ergriff Ihn, wurde durch die Taufe sowohl bezeugt als versiegelt, sogar in Andern weiter geweckt — und so war sie vorhanden, die Kirche, die Familie des Vatergottes, die Gaben Christi kamen in ihr zum Vorschein.

2) Man sehe z. B. wie dies nach unserem Texte der Metropolitan Michael von Petersburg in der Blüthezeit der Bibelgesellschaft aussprach. Mitgetheilt aus Pinkerton's Werk in Tholuck's Litt. Anz. 1834. S. 351.

auch in unsrer Zeit dem Andrange von allen Seiten her nicht weichen! Die Kirche ist nicht (wie wir schon einmal gegen Kahnis und Tertullian bemerkt haben) selber der Geist: ecclesia spiritus per spiritales homines — vielmehr eignet ihr der Ap. nur eben den Namen σῶμα zu. Aber sie ist als lebendiger Leib des Herrn ein im und zum gemeinsamen Leben verbundenes Ganzes von gegliederter Mannigfaltigkeit, der Geist in ihr sorgt dafür, die spiritales homines halten daran und wirken dafür, daß es dabei bleibe, ganz dahin komme. Wie Jeglicher von Natur seinen besonderen Leib der Sünde und des Todes hat, so über Allen, durch Alle, in Allen Ein Leib des neuen Lebens aus und in der Gnade Christi. Möchten wir's doch, wie die Entwicklungen der Zeit dazu drängen, vom rechten Geist im apostolisch-prophetischen Wort uns gründlich lehren lassen, anstatt falschen Anklammerns an unrettbar alte, unheilsam neue Veräußerlichungen im Einen Geiste den Einen Leib zu behaupten, hiezu mit aller Demuth und Sanftmuth der Liebe (welche die Wahrheit auf keiner Seite „verleugnen" will) die sich noch in's empörte Fleisch hineinziehenden Züge des Geistes, die noch im Sturz und Bruch vorhandenen Gliedgelenke des Leibes aufzusuchen und langmüthig mit anzufassen!

Jetzt vollends weg mit aller, vom Geiste des Herrn und seiner Apostel gerichteten falschen Vereinzelung, die Wahrheit und Liebe verletzenden Trennung zwischen Allem, was noch an Christo hanget, auf daß der politischen Karikatur gegenüber, mitten durch ihr Gebiet hindurch dennoch der höchste *esprit* de *corps* den eben so heimlichen als offenbaren Sieg behalte! Wenn Moll schon vor fünf Jahren der Kirche in ihrer Noth ein Wiedererzeugen aus dem Geiste verhieß und schrieb: „denn dieser Geist ist wesentlich Geist des Leibes, Geist der Kirche und der kirchlichen Gemeinschaft" — so wird, je mehr die Noth drängt, dies nur desto völliger sich erweisen. Ihr Berufenen aber, in denen der Beruf gefaßt hat, höret ihr sonderlich nur auf die Mahnung des Wortes, haltet an der Hoffnung eures Berufes! *Καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι* — dies *ἐν* ist nicht mit Grot., Flatt, Rück. für *εἰς* zu nehmen, sondern stehet absichtlich so, weil der Beruf die Hoffnung schon in sich hält und mitbringt, wie wir Kap. 1, 18. lernten. Auch nicht bloß indoles rei wird hiemit angezeigt, wie Harl. die Note von Beng. zu 1 Thess. 4, 7. billigt (es ist ein Hoffnungs-Beruf, ein Beruf welcher Hoffn. bringt, bietet, mit sich führt), sondern das *ἐν* zeigt noch stärker an, daß Alle, denen das *ἐκλήθητε* um ihres Glaubens willen in rechter Aneignung zukommt, eben damit solche Hoffnung haben, in ihr stehen[1]). Diese Hoffnung

1) Siehe die fast gute Bemerkung darüber bei Matthies.

des Berufes faßt freilich den ganzen, großen Inhalt mit, wie er Kap. 1, 18. galt, bis zum letzten Ziele des Erbes, der Herrlichkeit, und insofern will die Mahnung des Ap. uns zurufen: Haltet in Wahrheit und Liebe zusammen, grade so wie ihr einmal in der Seligkeit am Ende zusammen zu sein hoffet! In der nächsten Anwendung aber für die Einheit des Leibes aus dem Einen Geiste gilt hier das „Hoffen" ähnlich wie Gal. 5, 5. denn wir sollen kraft unsres Berufes hoffen: Gott werde doch ferner den Geist im Leibe geben — weil ja der vorhandene Leib schon eine Bildung und Bürgschaft dieses Geistes ist[1]). Also, wie wir schon in der Einleitung sagten, das will der Apostel: wir sollen, was Kap. 3, 16—19. als Ziel des Berufes dastand, uns auch zum Ziel setzen, und — weil schon Ein Leib und Ein Geist ist, darnach trachten, daß auch immer völliger in Wahrheit Ein Leib und Ein Geist werde. Keine Revolution in Staat oder Kirche vermag hier umzustoßen, was ist, oder aufzuhalten, was werden soll; darum lasse sich auch unser Trachten und Hoffen durch nichts hemmen! Bei von außen zerrissen, ja fast abgestorben scheinendem Kirchenleibe hoffen wir wider Hoffnung und thun uns zusammen, auf daß von solcher Koncentration des Geistes her neue Bildungskraft zum Leibe ströme, der apostolische Grund unverloren bis an's Ende sich bezeuge, der Bau Gottes auch dem letzten Babel nicht weiche.

Der Eine Leib hat und behält unterdessen durch alles Verderben hindurch seinen Zusammenhang mit der Einen Taufe, die ihn begründet; jeder Getaufte hat wirklich ein Etwas des Geistes, ja sogar einen Keim himmlischer „Leiblichkeit" zur Gliedschaft an Christo empfangen[2]). Sehr falsch unseres Bedünkens bezieht man hier (wie Richter's Hausb.) die allgemeine Leiblichkeit der Kirche in weitester Umfassung — als wovon doch offenbar der Ap. redet — schon auf das Abendmahl: „weil Alle Christi Leib genießen durch freie Gnade im h. Abendmahl, dessen hier deßhalb nicht weiter gedacht zu werden brauchte."[3]) Vielmehr empfangen nicht alle Getaufte des Herrn Leib zur persönlich-lebendigen Gemeinschaft mit ihm; das ist im Glauben vermittelt und gehört zum stärkeren, eigentlichen Durchbruch des Geistes im Gemeindeleib, wie aus 1 Kor. 12, 13. deutlich zu sehen[4]). Sehr falsch desgleichen meint Olshausen,

1) „Wir sind auf diese Hoffnung, daß der Geist Gottes das Leben in uns entzünde und erwärme und uns heilige zum ewigen Leben, alle berufen." Rothmaler, Epistelpred. S. 226.

2) Vgl. unsre Reden d. H. Jesu VI, 909.

3) Wir werden ganz anderen Grund hernach für die Nichterwähnung finden; auf keinen Fall kann dies den Kreis enger ziehende Sakrament hier schon allgemein-objektiv vor Glauben und Taufe stehen!

4) Vergl. nun was wir im I. Theil schon S. 224. gesagt.

die apostolische Schilderung habe keine Wahrheit mehr, nach der faktischen Erscheinung sei die Kirche Christi diesem „schönen Bilde" nicht gleich geblieben, und wagt von jetziger Zeit zu sagen: „Wenn auch alle wahren Glieder Christi in allen Konfessionen und Sekten ἓν πνεῦμα ἐν μιᾷ ἐλπίδι bilden (richtiger: haben), so kann doch von dem ἓν σῶμα nicht die Rede sein!" Also ein Geist ohne Leib? Das sei ferne! Also des Ap. Wort ein Ideal, dem nur etwa die erste Zeit ein wenig entsprach? Mit nichten! Also wieder σῶμα hartnäckig bloß nach der äußern Erscheinung gedeutet? O nein, grade dies σῶμα ist und bleibt die erste, gewisseste Realität. Wir schließen uns an das tiefsinnige, gründliche Zeugniß, womit Lentz in Amsterdam [1]) gegen die wohlgemeinten, doch schief gefaßten Aeußerungen der Barmer Prediger-Konferenz protestirte: dieser freilich noch in der Gestaltung, noch im Werden begriffene Leib ist gleichwohl nicht bloß „als Embryo" schon da! Richtiger heißt es: eine Neugestaltung, eine weitere Phase des Kirchenleibes ist im Werden; denn er selbst ist als schon geworden und aus dem Embryonenzustand herausgeboren zu denken von dem Tage der Pfingsten an, da der Geist Eigenthum der Gemeinde wurde. Die Konferenz war auch noch im Sehen auf das Sichtbare zu sehr befangen, sehr schön dagegen redet Lentz von dem Beruf und Weg der in die Welt sich erlösend und durchdringend hingebenden Kirche: „Darum dürfen ihre Gestaltungen nicht stabil sein, sondern müssen, um die widerstrebende Welt erfassen zu können, mit dieser in den verschiedenen Stadien ihrer geschichtlichen Entwickelung Berührungspunkte haben. Daher pflegt auch der Geist des Herrn, ist die Welt in ein neues Stadium der Entwickelung getreten, beginnen in ihr neu gewordene Umstände sich zu konsolidiren, sich alsdann seinen Kirchenleib auf eine solche Weise umzubilden, daß derselbe in seiner Gestaltung der Welt in ihrer nicht ganz fremd und schroff, ohne Berührungspunkte gegenüberstehe. Daß solche Umbildung nicht ohne Krisen zu Stande komme, in welchen es scheinen kann, als ob Alles in der Kirche aus einander fallen wolle, darf uns nicht Wunder nehmen, da jede organische Entwickelung und Fortbildung aus und nach Krisen sich bildet. Auch unsre Zeit trägt den Charakter einer solchen Krisis. Aus ihr wird sich — nicht der Leib Christi, sondern eine neue Gestaltung desselben entwickeln."

Der Ap. versteht unter σῶμα neben πνεῦμα nicht bloß die Versichtbarung des Geisteslebens [2]), denn der Leib ist wahrlich nirgends, auch im natürlichen Menschen durchaus nicht bloß die Erscheinung des Gei-

1) Krummacher's Palmblätter, 1845. Juli-August. S. 215 ff.

2) Wie z. B. die erste helvet. Confess. §. 14. von diesem Gesehenwerden durch etliche Gebräuche und das Wort Gottes redet. Das gränzt merkwürdig wieder mit der katholi-

stes, vielmehr das vom Geiste fortwährend gebildete, ohne den Bildungstrieb des Geistes gar nicht vorhandene Organ desselben [1]). Wo schon oder noch σῶμα, da auch πνεῦμα [2]) — das ist des Ap. großer Gedanke, das der Sinn dieser Voranstellung. Also das völlige Gegentheil jener Deutung, welche der Catech. rom. I, X, 6. von diesem unum *corpus* et unus spiritus gibt, als ob corpus die todte Masse der dazu gethanen improbi bezeichnen solle!! Wenn es in Zeiten der Krisis dahin kommen kann, daß der Leib der Gemeinde des Herrn auf eine Weile fast unsichtbar würde — gewiß nur desto lebendiger wird er wieder hervorbrechen und sein Dasein beweisen. Denn der Geist, der ihn geschaffen hat und seit Pfingsten erhält, ist ein Geist des Leibes, die immer neu auch in sichtbare Form sich bildende Verleiblichung ist untrennbar von ihm. Daß „die Geistes-Einheit sich verleibliche," bleibt unabweisliche Mahnung, unaufhaltsamer Trieb. Insofern behält auch Thiersch Recht: „daß P. das, was er unter der Einheit des σῶμα verstehet, von der Einheit des πνεῦμα unterschieden wissen will" — daß das Werden zu Einem Leibe hier wie 1 Kor. 12, 13. als Resultat der Wirkung des Einen Geistes bezeichnet sei. Nehmlich sein absichtlich so absolut hingestelltes Wort verträgt auch diese Deutung: Fleißiget euch, weil Ein Geist ist, Einen Leib darzustellen — obgleich der erste Sinn, der unmittelbar im Zusammenhange gegebene vielmehr lautet: Fleißiget euch in Einem Geiste zu wandeln, wie und weil Ein Leib der Gemeinde da ist! Zwischen diesen zwei Wendungen des Verhältnisses oscillirt die ganze Kirchengeschichte. Sichtbare Darstellung der Einheit des Leibes ist nöthig und gut für ihre Zeiten, soll immer wieder aus dem Geiste kommen; eigentlich aber wird Geist und Leib in der äußern Erscheinung einander niemals adäquat, darum auch der erscheinende Leib so oft wieder gespalten und gewandelt [3]).

Dennoch bleibt und soll eben so oft wieder neu hervortreten die Einheit! Diese bezeichnet der Ap. ferner V. 5. Sehr einfach lautet dies

---

schen Fassung vom sichtbaren, in menschlicher Vermittlung fortwährend erscheinenden Leibe Christi, wie man sie in Möhler's Symbolik S. 335. 336. lesen kann.

1) Zu sehen ist nur eine ἐκκλησία, dagegen Christi Leib ist eigentlich an sich eine verborgene Realität. Vgl. im I. Theil S. 219. Note 1). So ist der Nervenleib, der unsichtbare, freilich den sichtbaren ganz durchdringende, durchwirkende, doch der eigentlichere Leib des Geistes.

2) Denn jenes πτῶμα Matth. 24, 28. ist eben kein σῶμα mehr.

3) Vgl. das treffliche Schriftchen gegen den Irvingismus: Andreä, Lebensfragen der Kirche Christi. Frankf. 1848. S. 29—34. Jeder wahre Christ ist ein Glied am Leibe des Herrn — den ganzen Leib kann Niemand sehen außer Gott. Auch wenn der Bräutigam kommen wird, sind fünf kluge Jungfrauen, also die Heerde noch von außen zerspalten.

εἷς — μία — ἕν, welches auch durch die sinnige Zusammenordnung der drei sprachlichen Genera die Einheit in der Mannigfaltigkeit durchführen will, aber Sinn und Zusammenhang der drei großen Worte will tief ergründet sein, der Buchstabe bedarf des Geistes zur rechten Anwendung und Deutung. Der nächste Zusammenhang mit dem Vorigen scheint uns offenbar: Wo ist denn dieser Eine Leib und Eine Geist im Bestand und im Werden? Ueberall wo und soviel als es gilt und besteht und mächtig wird: Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe! Denn der Weg zu dem V. 4. im Grunde schon gezeigten Ziel ist kein anderer als: festhalten daran, immer gründlicher sich vertiefen darein, daß Ein Herr, durch den Einen Glauben angeeignet, das schon in der Einen Taufe Gegebene und Bezeugte zur vollen Wahrheit macht. Deutlicher wüßten wir unsre Auffassung des Zusammenhanges nicht auszudrücken.

Κύριος ist nach V. 1. Kap. 3, 1. Jesus Christus, der Inhaber und Austheiler des Geistes, von dem eben die Rede war. Man vergl. Kap. 3, 21. mit 2, 21. und wiederhole sich, was wir zu letzterer Stelle von der neutestamentl. Uebertragung des κύριος auf Christum gesagt. Nicht „im uneigentlichen Sinne — als das die Gemeinde im Geiste durchdringende und beherrschende Prinzip" (wie ziemlich seltsam Matthies redet) ist und heißt er der Herr, sondern in der konkretesten, persönlichsten Wahrheit, vermöge welcher nunmehr der Eine Gott und Vater ganz in diesem Einen Herrn offenbar und zugleich (durch den Geist) präsent, immanent geworden. Das große Wort an Israel 5 Mos. 6, 4. trägt sich im N. T. für die Gemeinde auf Christum über: 1 Kor. 8, 4—6. 1 Tim. 2, 5. Dem Einen Geist entspricht eben der Eine Herr, wie dem Einen Leib die Eine Taufe; denn der Herr ist der Geist, aber auch der Geist, dessen Einheit allein bewahrt, anerkannt, ausgeprägt werden soll, kein andrer als der wiederum identische mit dem Herrn Jesu Christo. Je freisinniger wir die Hand ringsum bieten, desto schärfer ziehen wir uns doch in diesem Centrum der Person des Nazareners, der Herr und Gott ist, zusammen, wie sehr schön der jetzt viel verkannte Nitzsch bezeugt: „Ueber Christus hinaus geht die Verwirklichung persönlicher Gottgemeinschaft nicht. Dies erkennen auch Diejenigen an, die sich vom Glauben an ihn emancipirt wissen wollen, und eben dadurch, daß sie sich, um sich ihm aufzukündigen, dem Glauben überhaupt weiter und weiter, ja dem persönlichen Gotte selbst aufkündigen. Der Geist, der freilassende, ist dennoch nicht das Allgemeine des Endlichen, sondern gegenständlich Geist, Gott — er wirket und zeuget nicht anders als ungetrennt von dem Sohne, durch welchen er vom Vater ausgehet, also daß Gott in der Bestimmtheit des Vaters und des Herrn Jesu Christi durch ihn wirket; und der also

wirkende verklärte Erlöser, durch Verklärung nicht ein ideelles Abstraktum geworden, ist nicht getrennt von dem geschichtlichen, welchen der Geist in uns verkläret, vielmehr derselbige, dessen thatsächliches Dasein in dem Evangelium sammt der ursprünglichen Auslegung vergegenwärtigt, der zusammenhaltende Gegenstand der Gemeinde, Grund und Ziel der glaubenden, bekennenden und feiernden Kirche bleibt[1])." Ja wohl, den der Geist uns zeigt, zu dem er uns bringt, wie er von ihm kommt, ist derselbe, den das kanonische Wort verkündigt. „Da derselbige Geist uns eine einige Urkunde von den Worten und Leiden und Verklärungen des Herrn und eine einige Auslegung derselben vor Zeiten gewirket, so ist uns zureichend die Gemeindewahrheit geschenkt; abgespiegelt von Seele zu Seele, bald in kindliche, bald in männliche Gedanken aufgenommen, ist und bleibt es doch Christus, den dann Alle glauben[2])."

Eigentlich, im innersten Wesen selbst gilt es nur das Eine, nehmlich den Einen, Ihn, den Herrn! „Fassen wir diese (hier genannten) drei Grundlagen der kirchl. Einheit in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander näher in's Auge, so sehen wir bald, daß hier eigentlich nur von Einer großen Hauptsache als conditio sine qua non die Rede sei, daß es zur Theilnahme an dem Einem Leibe Christi nur ankomme: auf das Haben und Besitzen des Einen, auf den wesentlichen und wahrhaftigen Zusammenhang mit dem Einen, welcher in der ganzen Kirche der Mittelpunkt ist, war, und der Natur der Sache nach sein muß und bleiben will, dem Herrn Christo. Ein Herr! Das ist das Centrum in dem großen Kreise der Kirche — Ein Herr! das ist daher auch der Schwerpunkt in unserem Verse. Was aber bringt den Einzelnen wie die Gesammtheit mit Christo in wahren, lebendigen Zusammenhang, welchen die Mittheilung seines Geistes begleitet? Darauf antwortet der Ap. durch Hervorhebung des Einen Glaubens und der Einen Taufe als der beiden Faktoren, welche den Herrn uns zu eigen machen. Ganz, wie Er selbst es angegeben: wer da glaubet und getaufet wird[3])." Also nun zwei Vermittlungen, und zwar die subjektive neben der objektiven, für's Erste neben einander, sodann auch das lebendig fortgehende Nehmen auf dem Grunde der ersten Gabe und Bürgschaft, welche das Ziel vorbildet.

Hiernach ist πίστις an diesem Orte jedenfalls vornehmlichst, eigentlichst die fides, *qua* creditur, der durch das πνεῦμα in den πιστοῖς Kap. 1, 1. befestigte, versiegelte Glaube, wie denn ferner Kap. 1, 15. 2, 8. 3, 12. 17. keinen andern Sprachgebrauch kannte. Der Herr allein ist

1) Prakt. Theologie, I. S. 156.

2) Nitzsch, in der Synodalpredigt von 1841.

3) Lentz in den Palmblättern, wie vorhin angeführt.

das rein Objektive zuerst über und außer uns, Einer in sich selbst, wie der Eine Geist, der dann im Einen Leibe wohnet. Die Aneignung und Einwohnung aber des Herrn (Kap. 3, 17.) geschiehet sofort in Wirkung des Geistes durch unseren subjektiven Glauben vermittelt. Also nicht etwa sogleich ist bei diesem πίστις an regula fidei zu denken (s. Grot. u. Viele) — oder mit Pfenninger dafür „Eine Lehre" zu setzen — oder mit B.-Cruſ. zu verstehen: „das Bekenntniß, daß man dem Herrn angehören wolle!" Auch mit dem „Glauben in abstracto," den uns Harl. verstehen heißt, wissen wir eigentlich nichts anzufangen und müssen genauer, konkreter in das wirklich den Subjekten zukommende πιστεύειν eingehen. Haben wir dies voran erkannt, dann freilich erinnern wir uns mit gleichem Rechte daran, daß doch der Ap. hier nicht vom Privatgeheimnisse des vereinzelten, subjektiven Glaubens (wie man es neumodisch in die Stille zurückweiset) reden kann, sondern von der Einheit des Gemeinschaft bildenden Glaubens, folglich dies Moment in seinem Gedanken dazukommen muß. Wer von Herzen glaubt, bekennt auch mit dem Munde (Röm. 10, 10.) — lebendiges Glauben ohne Bezeugung und Aeußerung ist undenkbar, desgleichen wird solche Bezeugung eine Einheit haben, wenn und weil alles Glauben doch auf den Einen Herrn geht[1]). Mithin redet der Ap. allerdings zugleich, secundo loco, von einer gemeinsamen fides *quae* creditur (nach dem scholastischen Sprachgebrauche, welcher bereits 2 Petr. 1, 1. Judä 3. anhebt), doch ist das mehr eine Folgerung, liegt nicht sowohl in dem πίστις an sich als in dem dazutretenden μία. Jedenfalls hat B.-Cruſ. höchlich Unrecht, die (zu seiner Verwunderung selbst von Olsh. u. Harl. gemachte!) Anwendung der Stelle „für die höhere Einheit über den Trennungen in der Kirche" zu bestreiten. Es fehlt viel daran, daß „die Einheit hier nicht den kirchlichen (äußerlichen) oder dogmatischen Trennungen entgegenstehe, sondern — bloß den inneren durch Uebermuth und Lieblosigkeit." Denn Beides ist doch wahrlich wieder Eins. Woher kommt denn das Trennende in Verfassung, Lehre, Dogma, wenn nicht aus Mängeln der Liebe und Demuth, weil man eben mit dem Einen Glauben an den Einen Herrn, mit des Einen Geistes langmüthigem Wirken nicht auf Hoffnung des Berufes zufrieden sein will? Grade den mancherlei Kirchenkörpern entgegen bezeuget hier der Geist: Ἓν σῶμα — den mancherlei Glaubenslehren und Glaubensformeln entgegen: doch gewiß nur Ein Glaube, wie nur Ein Herr! Das Bekenntniß des lebendigen, liebenden Herzensglaubens an Ihn als solches ist überall einig und

1) „Bei allem äußern Scheine kläglicher Zerrissenheit bleibt die Kirche doch Eine, denn ihr Lebensgrund ist Einer, und hinsichtlich seines Gegenstandes, Christi, ist auch ihr Glaube nur Einer." Delitzsch.

einstimmig. Es gibt in diesem Sinne wahrhaftig nur Einen Glauben, und der Ap. meint grade den, von welchem dies wahr ist. „Glaube ist hier fides qua creditur, jedoch mit der Voraussetzung [1]), daß eben der Eine Herr als Herr, im vollsten Sinne des Wortes, oder die Heilsbotschaft von der in Christo erschienenen Gnade Gottes der objektive Inhalt dieses subj. Glaubens sei." (Lentz.) Also auch das unausbleibliche Zeugniß und Bekenntniß vom Hangen dieses Glaubens an diesem Herrn, vom Nehmen aus Seiner Fülle, Streben zu Seinem Ziele allein — eine objektive Einheit des Einen Glaubens in der Kirche [2]). Dies ist so wahr (trotz dem, daß Tausende manchmal bei bester Meinung sich nicht drauf besinnen wollen), daß eigentlich je länger je deutlicher in der gesteigerten Entwicklung der Welt- und Kirchengeschichte es gar keinen andern „Glauben" mehr geben kann als einen Glauben an den Herrn Jesum Christum; daß jedes Verwerfen dieses Herrn, soweit es greift, auch als Unglaube sich zeigen muß; daß folglich am Ende die innerste, subjektivste Wahrheit uns Gläubige der Welt gegenüber in die μία πίστις vereinigen muß und wird.

Was endlich hiebei zum Dritten die Taufe (deren Einheit auch das Nicaenum hervorhebend bekennt) anzeigen solle, haben wir zum Theil schon gesagt. Es gibt eine scheingeistliche Deutung, der ich selbst früher anhing, wonach der Ap. fortschreitend nur von der innern, wesentlichen Geistestaufe reden soll, mit welcher die Glaubenden zum Herrn gefügt wären. Aber es gibt ja keine andre Taufe als des Geistes, die verborgenen Anfänge und Erstlinge der Gabe des Lebens liegen gewiß in der Wassertaufe, wie sie der Herr gestiftet hat. Dem Sakramente die nur Manchen gehörige „Geistestaufe" noch entgegensetzen mit scharfer Scheidung, ist ein vielfacher Irrthum, bringt auch wieder die unapostolische Abstraktion von „unsichtbarer Kirche" herein. Wir finden, daß βάπτισμα mit πίστις in zwiefachem Bezuge steht, je nachdem man die ganze, durchgängig mit Absicht zweiseitige Rede wendet. Einmal: war πίστις die subjektive Aneignung, so ist βάπτισμα wieder die objektive Darstellung hiefür, das thatsächliche Zeugniß und Glaubensbekenntniß des Einzelnen, daß er des Herrn sein wolle [3]). So lange Jemand nicht unbedingt den antichristlichen Widerspruch erhebt, sollen wir, als die nicht bis in's Innerste richten und scheiden können, das Sakrament auch in seiner Aeußerlichkeit noch respektiren, und das Minimum von μία πίστις, welches am ἓν βάπτισμα

1) Nicht stillschweigenden — vielmehr in εἷς κύριος voran stark ausgesprochenen!

2) Dies „Bekenntniß" aus den Herzen der Felsengrund von Petrus her bis an's Ende der Tage!

3) Grotius: unus modus profitendi eam fidem.

hängt, nicht wegstoßen. Zweitens aber, sofern der Glaube nimmt aus des Herrn Fülle, fortschreitet zum vorgesteckten Ziele, sehen wir in der Taufe den festen Grund und Anfang vom Herrn her, wodurch dem Subjekte die Gnade zugesichert, verbürgt ist, selbst ohne Wissen und Willen des Einzelnen im Voraus [1]). „Der Glaube ist das Nehmen von unsrer Seite, daher, der Natur der Sache nach, die conditio sine qua non der Gemeinschaft mit Christo. Wo aber genommen werden soll, da muß zuvor nicht bloß etwas gegeben worden sein; sondern, wenn dieses Gegebene und Dargebotene ein freies Gnadengeschenk ist, so muß auch, wenn wir freudig und kecklich nehmen (also: glauben) sollen, unsere Befugniß, nehmen zu dürfen, nicht mehr in gegründeten Zweifel gezogen werden können. Und eben darum ist zu dem Glauben die Taufe nöthig — eine Verbürgung, daß der Herr auch für uns da sei. Wo der Herr aber verheißt, beginnt Er auch zu geben." (Lentz.) Wie wiederum in diesem Grund und Anfang eben nichts Anderes als die Vollendung verbürgt, im Typus verheißen ist, folglich die Eine Taufe an der Gemeinde im Ganzen (ob auch noch so viel einzelne Glieder unterweges abfielen vom Leibe) zuletzt allerdings eine volle Wahrheit werden will (die Reinigung mit dem Wasserbad im Wort Kap. 5, 26.) — sei nur angedeutet um zu zeigen, wie hier durchgängig sich Grund und Ziel verschlingt. Hast du Getaufter darum Glauben, so glaube dich mit der Gemeinde, die ihr Herr nicht lassen wird, nur getrost dem Ziele entgegen. Wisse: wer irgend an denselben Herrn mit objektiv-subjektiver Wahrheit des Anhangens glaubt, hat auch darin gleichen Glauben mit dir, und das beruhigt, einigt, mahnt, stärkt. Daß dieser gemeinsame Glaube nur Eine, einfache Grundlage habe, das bezeuget ebenfalls deine wie Aller Taufe, die dich mit dem Leibe des Herrn verbindet, dir seines Geistes Gemeinschaft eröffnet hat, den Vater als deinen Vater dir zueignet. (Weßhalb eben sogleich V. 6. an die Taufe in den dreieinigen Namen sich knüpft.) Alle sonst noch vorhandenen Unterschiede gehen auf und lösen sich friedlich in diesem entscheidenden μία und abermals abschließenden ἕν, welches dem εἷς κύριος lieblich entspricht.

Aus dem Allen wolle der geneigte Leser doch, wenn es ihm noch nöthig, abnehmen, was von jener streng kirchlichen, konfessionellen Einheit zu halten sei, welche jetzt auf gewisser Seite gepriesen — vielleicht kaum weniger „menschlich" gemacht wird, als man der verhaßten Union Schuld gibt. Zwar hat die ἑνότης τοῦ πνεύματος in der μία πίστις, welche der Ap. meint, einen wesentlichen Zusammenhang mit jener ἑνότης, welche er später V. 13. in Aussicht stellt, aber doch nur als der lebendige

1) Matthies findet hiernach in der V. 5. gestellten Dreiheit: den absoluten Gegenstand, das innere Element und das äußere Siegel des christlichen Seins.

Grund und Anfang dafür; anderseits ist sogar ein Unterschied bis zum Gegensatz anzuerkennen zwischen dem Einen und Andern, wie eben zwischen Wurzel und Frucht. Der ehrliche Rieger schreibt eben so einfältig als wahr: „Doch muß man Einigkeit im Geist nicht zu hoch nehmen, und sie nicht mit den, erst bei weiterem Wachsthum davon zu erwartenden Früchten verwechseln. Einigkeit im Glauben und Erkenntniß, einerlei Sinn, Meinung und Sprache erwachsen aus der Einigkeit im Geist. Aber bei dem Unterschied der Gaben, der Einsichten und Erkenntnisse kann man doch auch über der Einigkeit im Geist halten, eben wenn man auf seine Meinung keinen so hohen Werth legt, daß man darüber die Einigkeit im Geist aufopfert. Friede behalten ist besser als Recht behalten." So wie der Ap. hier πίστις zwischen κύριος und βάπτισμα gestellt hat, ist doch wohl für jeden Unverblendeten augenscheinlich, daß er damit nicht eine speciell ausgebaute Glaubenslehre meint, etwa μία διδαχή. Dafür gilt nur Apostg. 2, 42. Es ist eine völlige Verkehrung des Verhältnisses und ein gewaltsames Hineintragen ungehörigen Sinnes, wenn uns bei dieser Stelle z. B. Richters Hausbibel zu lesen gibt: „Ein Glaube objektiv, wie einst nach V. 13. subjektiv[1])! In diesem Einen objektiven Glauben, der sich in der Kirche aus der h. Schrift bildet (ja wohl: noch immer sich bildet!) sind wir Alle Christi." Und wie es dann weiter gehet von der nothwendigen Bedingung für Kirchenbestand, von dem Bekenntniß oder Symbol — Alles ganz gut, so lange man die partielle, transitorische Bedeutung dieser Dinge gelten läßt, sofort aber der ärgste, folgenschwerste Irrthum, sobald man dies als den eigentlichen Sinn des überschwänglich höheren und tieferen apostol. Gedankens in unsern Text legt, und nun — jede Sonderkirche Recht bekommt, ihr Symbol für den Einen Glauben zu erklären. Wir stimmen mit Olsh. entschieden dahin: „Es ist hier nicht von der Bestimmung der Lehre über diese Punkte die Rede, sondern von diesen als solchen. Paulus sagt nicht: die Kirche hat genau dieselbe Lehre über den Herrn, den Glauben u. s. w. sondern er sagt: sie hat nur Einen Herrn, Eine Taufe. Allerdings ist nun richtig: daß durch falsche Lehre der Herr, der Glaube, die Taufe, ja Gott selbst zu etwas ganz Anderem gemacht werden können; aber eben so gewiß ist, daß Lehrunterschiede Statt finden können, ohne daß das Wesen der Glaubensobjekte darunter leidet." Wahrlich, was der Ap. hier meint, was zu bewahren, womit in Liebe zufrieden sich einig zu wissen und verhalten er

1) Welch eine unnatürliche, unmögliche Prolepsis des Geistes im Buchstaben! Ja, die Schrift hat, was davon möglich ist, aber auch ihre Auslegung und Entwickelung zum Verständniß ist das Ziel, nicht schon ein Fundament oder Codex für die Geistesarbeit in der Gemeinde.

mahnet, ist Nichts, was nur einer Separatkirche zukäme, vollends in Zeiten wie die jetzigen! Sehr verschieden ist noch der wesentliche Herzensglaube an Christum von Lehren, Erkenntnissen, Meinungen dieses Glaubens [1]). Was Delitzsch gegen die böse „Union" ausruft, kann man mit gleichem Rechte gegen ganz andre Bestrebungen wenden: „Warum will man die getauften Christen einhegen in Zäune von todtem Reisig, und warum setzt man ihnen Spaliere von dürrem Holze? Alle äußere Einheit der Kirche, die von Menschen gemacht wird, ist ein Traum, welcher zerrinnt, sobald man aufwacht." Nennt er die Kirchengemeinschaft, welche Gott gestiftet hat durch die Sakramente — „die große Union Gottes": nun wohl, warum dann Separation davon wegen der Lehre vom Sakrament, die doch keineswegs das Sakrament selber ist? Wir halten es sogar für eine schauerliche Verirrung des Eifers mit Unverstand, abgesehen von allem göttlichen und menschlichen Recht äußerer Kirchenbildung, soweit seine Gränze geht, wenn man bis heute noch, wo es ganz andern Konflikt durch alle Kirchen hindurch gilt, sich stellt wie in Richter's Hausb. zu Eph. 4. steht: „Nur die evangel. Kirche ist die wahre äußere Kirche, und sie kann die röm. K. nicht einmal für eine wahre äußere K. anerkennen, weil sie nicht die reine Lehre des Evang. und nicht die heil. Sakramente laut des Evang. hat." O nein, ich gestehe frei, daß ich den Einen Glauben an den Herrn bei manchem Katholiken mit herzlicher Freude brüderlichen Einverständnisses finde, bei manchem Eiferer um Wort und Sakrament ihn fast schmerzlich suchen möchte. Sind wir nicht so gesinnet — wie schrumpft doch da der Leib Christi zusammen! Wie eng und starr wird doch da die lebendige Einheit des Geistes! Wie wird, was der

---

1) Also nicht, wie der kürzlich lutherisch gewordene Graf v. Wartensleben gleich voran seinen Lesern Angst macht mit dem Schreckbilde der bösen „Kirche," welche — gegen Eph. 4, 5., wie er siegreich citirt! — berechtigt sei zu lehren: zweierlei Glaube, zweierlei Taufe, zweierlei Abendmahl! Von seinem Vorgänger Hollatz als Theologen sollte man Besseres fordern als den beklagenswerthen Mißbrauch grade dieses erhabenen Apostelwortes durch Unverstand — mit den Laien hat man eher Geduld, wenn sie jetzt (wie z. B. auch etwas feiner Vict. Strauß) ohne gründliche Schriftforschung sicher zufahren. Wie fehlt doch so viel daran, daß der Ap. in diesem engen Sinne von „Einer Kirche, Einer Gemeinschaft gleichgläubender Menschen" geredet habe! Da finden wir — Verzeihung, es ist wahr! — in den zerflossensten Unionspredigten, zu denen der Text sich hergeben mußte (z. B. von Ahles in Mannheim 1821.) fast im Verhältnisse noch mehr Wahrheit und Recht des Geistes. Möchten wir doch als evangelische Christen sagen lernen wie weiland Hamann an Lindner schrieb, zwar mit einer gewissen Ironie und doch im lautersten Ernst: „Ich weiß, daß ich in der Lehre und im Leben ein verirrt Schaf bin; es ist mir aber ein großer Trost, daß ich zu einer Kirche gehöre, welche so wenig gute Werke als Orthodoxie zur Gerechtigkeit macht, die vor Gott gilt!"

Geist in allerlei Herzen durch alle Lande wirkt und schenkt, verkannt und verleugnet! Wie die eine Taufe verachtet! Wie entzieht man sich dem ἀνέχεσθαι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ — grade am rechten Ort, wohin der Ap. es haben will! „Oder trauet ihr dem Herrn nicht so viel zu, daß Er einen, der redlich an Ihn glaubt, mit der Zeit von seinen Irrthümern frei oder mit seinen Irrthümern selig machen kann? Nur von dem Glauben an Christum sagt die Schrift, daß er selig mache; und doch ist's gewiß, daß eigentlich Christus selber selig macht durch den Glauben. Wie viel gewisser ist es, daß nicht eine gewisse Ansicht von der durch Christum geschehenen Versöhnung uns hilft, sondern diese Versöhnung selbst! Daß nicht die Ueberzeugung vom Erwähltsein uns zu Kindern Gottes macht, sondern die göttliche Wahl selbst! Daß nicht der Glaube an die Gegenwart Christi im Abendmahle uns lebendig macht, sondern diese Gegenwart selbst! Die Erkenntniß zur Sache ist es nicht, die mir hilft, sonst müßte auch denen geholfen werden, welche die Erkenntniß haben, ohne in ihr zu leben [1])."

Unsre Augustana sagt: *Satis est* ad veram unitatem ecclesiae, consentire de doctrina evangelii — aber wie weit gehet das? was ist dabei mehr zu betonen und wie weit mehr, *doctrina* oder *evangelium?* Das ist und bleibt die große Frage, deren Beantwortung wir in unserem Texte wenigstens in so weit klar lesen, daß πίστις keine Doktrin ad modum der menschlichen Unionen, d. h. auch Konkordienformeln meint. Der Ap. ist hier fern von einem σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ γράμματος. Lesen wir doch diesmal selbst bei Harl. über πίστις das Zugeständniß: „grade darin besteht das Eigenthümliche des Ausdrucks, daß die Beziehung auf doctrina nicht hervortritt." Wohl aber, erlauben wir uns nach der positiven Seite deutlicher noch fortzufahren, die Beziehung auf das subjektive Anhangen an dem Herrn — so daß Alle, welche dies (entweder ehrlich oder mit Heuchelei gegen die Wahrheit) betonen, wirklich in thesi das Recht haben gegen die extremen Behaupter der formulirten Lehre. Nur wird Gott schon durch die „Freiheit" und Macht des Unglaubens dafür sorgen, daß endlich Niemand auch anderen „Glauben" bekennen wird als an den rechten „Herrn." Unterdeß gilt ein tiefer greifendes: Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas — denn in diese Kategorie fällt auch einerseits die entwickelte Lehre, die noch so richtige. Ueber *puram* Evangelii doctrinam (Apol. p. 145.) — natürlich im relativen Maaße, da dies Prädikat im absoluten Sinne keiner Kirche, keinem Kirchenlehrer nach den Aposteln zukommen kann — wer entscheidet darüber zwischen den Kirchen? Welches andre Tribunal des heil. Geistes am Ende,

1) Barth, Zwiespalt u. Einung. S. 44.

als wieder der mit Früchten gesegnete, vom Herrn anerkannte Herzensglaube an den Herrn? Warum sollen also nicht auch Kirchen, übrigens ohne irgend ein Aufgeben und Verleugnen sonderlich erkannter, vermeintlich besser gefaßter Specialwahrheiten, sich gegen einander grade so verhalten, wie unser Text für's Erste die Einzelpersonen ermahnt [1])? Ja warum sollen sie nicht eben darum, so lange das irgend möglich bleibt, mit einander auch des andern Sakramentes Gemeinschaft als Siegel der Einheit in dem Herrn bewahren, wie sie durch die Eine Taufe und den Einen Glauben an diesen Einen Herrn verbunden sind?

So kommen wir zur viel besprochenen, freilich nicht abzuweisenden, fast hochwichtigen Frage: warum denn der Ap. in unsrer Stelle nicht auch das Eine Abendmahl genannt, als unerschütterliche Grundlage zum Erreichen des Zieles bezeichnet hat? Denn daß er nicht etwa schon ächt lutherisch unter ἓν σῶμα dies meint und voranstellt, sagten wir vorhin gegen Richter u. Andre. Wir lesen jetzt bei Kahnis: „Die Taufe ist das Sakrament des Einzelnen, das Abendmahl das Sakr. der Gemeinschaft. In der Taufe gebiert der h. Geist den Einzelnen für die Kirche, im Abendmahl erbaut er aus den Einzelnen, welche den Leib Christi zum ewigen Leben genießen, den Leib Christi." Allein, wie schon einmal berührt, diese in ihrer Anwendung auf den Gemeindeleib unrichtige Formel läßt sich eben sowohl umkehren; für unsern apostol. Text, damit sie ihm nicht widerspreche, müssen wir sie sogar umkehren. Der Ap. bezeichnet uns doch offenbar die Taufe hier als das Sakr. der Gemeinschaft,

---

1) Oetinger's Epistelpredigt: „Friede halten ist besser als Recht haben. Hätte man also Gelegenheit, seinem Nebenmenschen die Wahrheit vor die Stirne zu sagen, so müßte man's nicht gleich thun, sondern lieber das Band des Friedens gebrauchen, und es aussetzen, bis es mit mehr Frucht angebracht werden kann. Würde man versucht, über einen Andern in wichtigen Fällen zu urtheilen, so müßte man das Band des Fr. gebrauchen, und ihn nicht nach unseren Begriffen und Ideen, sondern nach seinem eigenen Grund richten, ob er gewissenhaft und beständig darnach handle." Versteht sich, zwischen bekennenden Christen und Kirchen gilt das nur bis an die Gränze des klaren Gotteswortes, des einstimmenden Geisteszeugnisses, was allein als Grund gegenüber „unseren Begriffen und Ideen," was das Wort sage, der Geist zeuge, gelten kann. Falsches Extrem wäre das Wegthun jeder irgend artikulirten Lehre vom Glauben, wie z. B. im J. 1839. Jemand schrieb: „Was uns scheidet in verschiedene Christen, das ist, daß wir einen Glauben und noch einen Glauben haben, deren jeder aus Artikeln zusammengesetzt ist. — Alle Unseligkeit hat ihren Ursprung darin, daß der Mensch fassen will, was ihn faßt: das ist der Sündenfall. — Das Glauben wird Alle vereinigen — sie werden durch das Wissen (!) erfahren, daß sie in dem einen Glauben des Einen und des Andern das Glauben nicht haben." Siehe: Beiträge zur Beleucht. schwebender Fragen (Erfurt 1839.) S. 56—58. O nein, solch rein subjektiv schwebendes πιστεύειν ist auch wieder nicht die μία πίστις des Apostels.

in welchem die als Leib vorhandene Kirche den Einzelnen zu sich fügt, aus und für sich zu gebären anhebt; dagegen die volle Wahrheit und Wirklichkeit des „Leibes Christi" für den Einzelnen vermittelt grade das Abendmahl. Richtiger im Allgemeinen ist jene tiefsinnige Theorie von der Taufe, welche (nur fast katholisirend, wieder zu stark) ein Mann des Denkens und der Gottseligkeit in der Evang. Kirchenzeitung 1846 neuerlich niedergelegt hat. Wir erkennen die tiefe Wahrheit an, mit welcher dort auf den objektiven (schon vor der Geisteswirkung oder dem persönlich-lebendigen Glauben im Einzelnen vorhandenen) Kirchenleib, zu dem die Taufe fügt, verwiesen wird. Auch läßt sich's etwa richtig deuten, wenn wir S. 187. lesen: Wie nur Eine Kirche, so nur Ein Sakrament, aber in zwei Stufen und Abtheilungen — der Ap. habe daher in und mit der Taufe auch das Sakr. des Abendmahls genannt. Jedoch muß anderseits unterschieden werden, daß im zweiten Sakr. erst der Einzelne sich initiativ, frei kommend ganz entscheidet für den Herrn, im persönlichen Leben Ihm vereiniget wird, so daß eben darum durch die „Stufen und Abtheilungen" verschiedener Entwicklung des Glaubens in der Kirche — leider eine Trennung in diesem Sakramente bei noch unverletzter Einheit der Gesammtkirche durch die Taufe möglich, erklärlich, ja relativ gerechtfertigt bleibt — gerechtfertigt als ein unumgänglicher Mangel. Nicht aber Einheit des Abendmahles in Doktrin und Administration ein unerläßliches Kennzeichen der Einen, wahren Kirche — wie nur die lutherische Wahrheit irrthümlich (wieder katholisirend) aus dem Innern in's Aeußere übergreift[1])!

Schon am Ende von Kap. 1. (S. 224.) erklärten wir uns vorläufig über diesen Punkt. Jedenfalls muß der Grund, warum der Ap. an unsrem Orte des Abendmahles unter den Fundamental-Einheiten keine Erwähnung thut, in der Sache selbst und deren innerstem Verhältniß liegen. So geschwind fertig werden wir nicht, wie Rück. mit der einzigen, flach dahingeworfenen Frage ohne Antwort: „Dachte er bloß nicht daran, oder lag ein Grund des Nichterwähnens in Verhältnissen, die wir nicht kennen?" — Daß der Ap. so etwas bloß vergessen haben sollte, ist lächerlich — um nichts Ernsteres zu sagen. In damaligen Verhältnissen aber kann eigentlich der Grund auch nicht gelegen haben, weil, wie wir nun hoffentlich einsehen, der Brief nicht bloß für damals geschrieben ist. Die Stellung dessen, was er sagt oder nicht sagt, muß auch hier allgemein gültig für alle Zukunft sein, etwas Prophetisches haben. Wenn Harl. ebenfalls zu kurz fertig ist: „der Ap. nennt hier nur die Grundbe-

1) Ein Mahl des Herrn — das fällt über die Kirchenzeit hinaus in das Reich Gottes, das neu machende. Nehmlich für die Erscheinung der Einheit, indem jetzt freilich schon die innerste, lebendigste Einheit im Abendmahl sich gründet und bereitet.

dingungen der christl. Gemeinschaft, wie sie von vorn herein, bei dem ersten Eintritt in dieselbe für Jeden vorhanden sind" — so hat Olsh. dagegen bemerkt, daß doch auch, sonderlich in der alten Kirche bei der Taufe Erwachsener, sich gleich an die Taufe das Mahl des Herrn anschließe. Sodann weiset er darauf hin, daß in keiner der von den Fundamentalartikeln handelnden Stellen (1 Kor. 15, 6. Hebr. 6, 2. 1 Joh. 4, 2.) das Abendm. erwähnt sei, dies also noch andern Grund haben müsse; ganz richtig deutet er an (doch ohne genauer zu entwickeln): daß vielmehr im Glauben an den Herrn der auch außer dem Sakramente vorhandene Genuß Christi mitbefaßt sei.

Man hat öfters gesagt und kann wirklich schon sagen: weil der Ap. im prophet. Geiste zuvorgesehen, daß die Einheit des Abendmahles gebrochen werden wird in der sonst noch Einen Kirche, darum hat er vorsichtig so geredet [1]). Aber sofort folgt daraus, liegt also darin eine tröstliche Anerkennung dieses leidigen Zustandes, ein Zuvorversehen des Geistes in der Schrift, daß nicht falscher Eifer sich an ein Wort in ihr heften könne! Was würden doch manche Eiferer für das nur bei ihnen reine, wohl gar nur bei ihnen wahrhaft vorhandene Sakrament darum geben, wenn hier in dieser Stelle, an der sie möglichst geschwind vorübergehen, auch noch „Ein Abendmahl" stände! Wir wüßten kaum besser uns auszudrücken, als abermals Lentz in dieser Beziehung die Stelle kommentirt: „Wird zugegeben, daß P. hier das wirkliche Vorhandensein des lebendigen Zusammenhanges mit Christo als das Grundprinzip der kirchl. Einheit bezeichnen will; so war es für seinen Zweck hinreichend, nur diejenigen Stücke zu nennen, welche schrift- und erfahrungsmäßig, sobald sie da sind, den Zusammenhang mit Christo begründen, den Glauben und die Taufe — ohne sich weiter auf das einzulassen, was in diesem Zusammenhange erhält und bewahrt, ihn stärket und nährt [2])." Der geneigte Le-

1) Zuvorgesehen hat er den Zustand, in welchem jetzt die rechten Zeugen der Wahrheit nur zu fragen und klagen vermögen: „Sollte es von unsrer unvollkommenen Erkenntniß abhängig sein, ob uns Christus seine kostbaren himmlischen Güter mittheilen will? — Wird der Verlust, welchen die Gemeinschaft der Gläubigen zu einer Zeit, wo das Zusammenhalten gegen den gemeinschaftlichen Feind so nöthig ist, durch solche Trennungen erleiden muß, etwa ersetzt durch größere Klarheit und Richtigkeit eines Lehrpunktes, dessen unrichtige Auffassung nur dem Einzelnen Schaden bringen könnte, und welcher in keinem Fall die conditio sine qua non einer lebendigen Mittheilung von Oben sein kann? Muß die Kraft des Volkes Gottes immer noch durch zelotische Zänkereien zersplittert werden, während ihre Mauern von dem feindlichen Heere der Römer umlagert sind? Ein Glaube, Eine Taufe — auch Ein Abendmahl? Ja, das Abendmahl des Lammes, an dessen Tische wir hoffentlich beisammen sitzen werden!" (Barth.).

2) Siehe das vorerwähnte Heft der Palmblätter, S. 218. so wie ferner S. 219. das schöne Unionsbekenntniß!

ser wolle vergleichen, was wir in unsern Reden des H. Jesu zu Matthäi und Marci am Letzten über Glauben und Taufe, auch über Kindertaufe gesagt.

Dagegen stimmen wir nicht mit Lentz: „der Ap. wolle nun, nachdem er V. 4. die Art, V. 5. die Erfordernisse der nothwendigen Einheit angegeben, mit V. 6. auf den eigentlichen Endzweck, die letzte und höchste Bestimmung dieser Einheit, also der christl. Kirche überhaupt hinweisen." Das ist wahr, aber nicht die ganze Wahrheit. Vielmehr im Hauptsinne seiner Ordnung hat der Ap. im „Einen Geist," der auch im Einen Leibe herrschend bleiben und werden soll, das Ziel gesteckt, dagegen im „Einen Gott und Vater" deckt er (was allein den trinitarischen Grundbegriffen alles Vorigen in Kap. 1—3. gemäß) den tiefsten Grund aller Einheit auf — obwohl allerdings wieder so, daß er das zu erreichende Ziel auch in diesem Grunde zeigt [1]). Das entspricht ganz dem gleichen Verhältniß, wie in und bei der Taufe schon die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott versiegelt, das letzte Ziel im ersten Anfange gegründet, lebendig verheißend vorgebildet wird. Eben darum zeigt sich V. 6. die Trinität nochmals vom Vater aus: er ist und bleibt auch dreifach der Eine Gott, und es heißt in höchstem Nachdruck endlich: „So wenig Gott mit sich selbst uneins sein kann, so wenig sollet auch ihr, in denen allen Ein Geist wohnen soll, uneins unter einander sein [2])." Die Trinität nochmals vom Vater aus, denn Matth. hat Recht: „was nun als Prädikatbestimmung zu θεός noch nachfolgt, das begreift zugleich das Dasein und Wirken Christi und des Geistes [3])."

Doch protestiren wir gegen die Auslegung, welche statt omnes ein *omnia* versteht oder auch nur (wie die Vulg.) dazwischen mengt. Namentlich ferner gegen die auf solcher Auslegung beruhende Fassung, welche diesmal schriftwidrig, wie uns dünkt, auch Beck gegeben hat: „daß Gott, wenn gleich über Allem, doch durch Alles seine beherrschende Gegenwart vermittelt, und in Allem seine Wirksamkeit hat." Wiederum: „Gott ist eben so Allem innerlich gegenwärtig — wie er mittelst aller Dinge gegenwärtig ist vermöge seinem alle die gegenseitigen Verflechtungen und Verrichtungen der Dinge ordnenden Walten — ohne daß er auf-

1) Das Ziel, wonach, mit Lentz weiter zu reden, die zu Einem Leibe und Geiste, in dem Einen Herrn vermittelst Eines Glaubens und Einer Taufe verbundene Gemeinde — die Aufgabe hat: eine Menschheit im rechten Verhältnisse zu Gott darzustellen, ein Gottesvolk von Kindern Eines Vaters.

2) Wie die Schullehrerbibel von Brandt hier setzt.

3) Et sic unus Deus ostenditur, qui est super omnia etc. Super omnia quidem pater et ipse est caput Christi; per omnia autem verbum, et ipse est caput ecclesiae; in omnibus autem nobis spiritus. Irenaeus V, 18, 2.

hört über Allem zu stehen." (Lehrwissensch. I, S. 44. 145.). Denn wir sind überzeugt aus dem einfach klaren Zusammenhange, daß hier nicht die Rede ist von der Immanenz Gottes in den Dingen überhaupt — auch nicht in dem Sinne (nach Beck): „daß der Lebensorganismus der Gnaden-Oekonomie nur in verklärter Gestalt den der Schöpfungs-Oekonomie wiederspiegelt" — sondern daß der Ap. buchstäblich nur von derselben, engeren und eigentlicheren Immanenz Gottes in der Gemeinde redet, welche ganz Kap. 1—3. gelehrt worden. Wir haben davon zu πλήρωμα und ἐν πᾶσι Kap. 1, 23. geredet: eben hierauf muß offenbar die jetzige Stelle sich zurückbeziehen, folglich ist πάντων und πᾶσιν durchaus nicht Neutrum, wie auch schon das erste πάντων bei πατήρ unwidersprechlich festsetzt. (Kann denn Gott ein Vater der Welt, aller Dinge heißen?!) Vollends διὰ πάντων ist nicht von der Werkzeuglichkeit [1]) zu verstehen, sondern ganz anders, wie sich zeigen wird.

Zuvor jedoch eine kritische Einschaltung. Wir wollen nicht etwa, weil wir den neutralen Sinn leugnen, die Lesarten ὑμῖν oder ἡμῖν behaupten. Die Rec. ὑμῖν ist auf keinen Fall zu vertheidigen, worüber wir nicht noch einmal anheben wollen Zugestandenes zu besprechen. Dagegen erscheint allerdings ἡμῖν (welches v. Meyer in Luther's Berichtigung setzt, wofür Syr. und Vulg. stimmen, Griesb., Knapp, Scholz, Hahn entscheiden) auf den ersten Blick sehr passend: es lautet wie Zusammenfassung des in V. 1. vorangegangenen ὑμᾶς und ἐγώ, scheint in das ἡμῶν V. 7. hinüberzuleiten, konnte zuletzt auch leicht wegen V. 4. in ὑμῖν korrigirt werden. Dies ἡμῖν an dieser Stelle, wenn ächt, wäre gleichsam Exegese für die Parallele Kap. 1, 23., die deutlichste Bestätigung, daß dort schon ἐν πᾶσι (wie wir sahen) auf die Gemeinde sich beschränkt. Allein wir bedürfen dafür des buchstäblichen Ausdrucks nicht, der Sinn ist dort wie hier gleich gewiß. Wir sagen daher (aus den bei Harl. angegebenen Gründen äußerer Autorität, mit denen diesmal die innere Beschaffenheit stimmt) nicht bloß mit Flatt: wahrscheinlich ist Beides, ὑμῖν und ἡμῖν unächt — sondern streichen Beides entschieden mit den Meisten jetzt. Wir erklären aber auch mit Olsh. das ἡμῖν für die richtige Glosse. Grade wie Kap. 1. nur ἐν πᾶσι dastand in demselben Sinne, wird hier die Gemeinde mit allen ihren Gliedern objektiv hingestellt, so daß diese πάντες (1 Kor. 12, 13.) sich wieder mit Ἓν σῶμα, wovon die ganze Rede ausging, zusammenschließen.

1) Leider auch Lenz: „als die Werkzeuge zur Ausführung seiner Absichten in und mit der Welt." Aber das hier zwischen ὁ und den Präpositionen nur zu ergänzende ὤν kann wohl beim ἐν, doch nicht schon beim διά solch ein ἐνεργῶν oder ἐνεργούμενος werden.

Sehr thöricht, unmöglich ist es nun, hier zu theilen, die eine Form als Masc., die andre als Neutr. zu nehmen [1]), worüber bei ganz besonnener Betrachtung kaum Streit sein kann. Sehr einfach schlagend schon Bengel: Masculinum est, nam *omnes* ad *unitatem* rediguntur. Auch dem letzten εἷς über alles εἷς, μία, ἕν können wahrlich nur die πάντες der zur ἑνότης gewiesenen Gemeinde gegenüber stehen, dieselben, aus denen sogleich V. 7. ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ hervortritt. Und nun, wenn das fest gestellt, die trinitarische Beziehung und Deutung der drei Präpositionen? Daß nicht etwa nur, allgemein unbestimmt so zu sagen, die Universalität der mancherlei Verhältnisse mit diesem ἐπί, διά und ἐν gemeint sei, wird Jedem einleuchten, der bis hieher die beständige trinitarische Gedankenbewegung im Briefe fand. Indem nach πνεῦμα und κύριος jetzt so deutlich θεὸς καὶ πατήρ folgt [2]), wiederholt sich auf höchster Stufe, vom πατήρ als αὐτόθεος aus nochmals der Blick auf die Trinität, indem ja der Vater im Sohne durch den Geist Alles wirkt. (Kleuker: „Von Gott schlechthin gelten alle Verhältnisse, vom Sohne nur die der zweiten und dritten Stufe)." Die verwandte Stelle Röm. 11, 36. bietet im Allgemeinen eine Parallele, die Beziehung aber muß hier eine andre sein, weil nicht αὐτός den Unterscheidungsgrund hergibt, sondern die πάντες. Winer, obwohl er das Trinitarische fern haltend nur „jede denkbare Beziehung" ausgedrückt findet, hat nichts desto weniger, wie uns vorkommt, die Scheidung von διά und ἐν trinitarisch richtiger, textgemäßer aufgefaßt, als z. B. Beng. und Harl. Wenn er auslegt: „über uns (schützend und waltend), durch uns (uns durchdringend), in uns (wohnend, uns erfüllend)" — so ist das ganz wie v. Meyer's Note den einfachsten Ausdruck stellt: „waltend — wohnend — wirkend." Wir sind überzeugt, Bengel's Deutung: per omnes *operans*, in omnibus *habitans* — muß umgekehrt werden, und können dieselbe nicht mit Harl. billigen. Διά führt hier, in der trinitar. Beziehung keineswegs auf den Begriff operari, so daß das Haupt durch seine Glieder als Werkzeuge thätig sei, wirke. Denn wenn hier V. 4. πνεῦμα voran auf Kap. 3, 16. zurückging (wo πν. = δύναμις), ferner κύριος V. 5. auf Kap. 3, 17. (wie πίστις dabei vollends zeigt, also das Wohnen vielmehr dem Sohne zukom-

1) Wie Rückert: „Zwar ἐν πᾶσι scheint als Masc. gedacht werden zu müssen, wiefern Gott nicht in leblosen Dingen wohnend gedacht zu werden pflegt, aber daraus folgt noch nicht, daß auch πάντων beide Male Masc. sein müsse!" Nicht anders will B.-Cruf. πάντων zweimal neutral, dann erst als Masc. nehmen, hat überhaupt die ganze Stelle nicht verstanden.

2) Wobei dann auch zu merken, was Theod. Mopsv. erinnert: *Μήτε τὸ εἷς κύριος ἐπ' ἀναιρέσει τοῦ πατρὸς νοητέον, μήτε τὸ εἷς θεὸς ἐπ' ἀναιρέσει τοῦ υἱοῦ.* Vergl. unsre Auslegung zu Joh. 17, 3.

mend, wie das Wirken dem Geiste) — so bezieht sich V. 6. auf πλήρωμα τοῦ θεοῦ V. 19., auf den abermals V. 20—21. als wirkend in Christo trinitarisch gepriesenen Vater. Jedenfalls mithin ἐπί s. v. a. ἐπάνω von dem Urgründlichen, Voranfänglichen, Väterlichen, die Schöpfung im Erlösungsrathschluß wie diesen Rathschluß vor Grundlegung der Welt begreifend; sodann αὐτὸς διὰ πάντων hier natürlich nicht die unmögliche Umkehrung des Verhältnisses δι' αὐτοῦ τὰ πάντα, aber auch nicht im Sinne der Werkzeuge, durch welche — Christus wirkte (weil diese Kategorie überall dem Geist entspricht), sondern im Sinne des Weges, desjenigen allmähligen Erfüllens, welches der Anfang zum ἐν πᾶσιν wird, also: der im Sohne seine Wohnung erstreckt, sich einwohnend verbreitet durch Alle. Worauf nun allein richtig vorbereitet wieder das ἐν πᾶσιν der Geisteswirkung, das Ziel im Grunde zeigend, abschließen kann. Ist das nun „Tautologie," wie B.-Cruſ. meint, wenn man lauter Masc. verstehe, sei das unvermeidlich? Ist das nicht vielmehr völlig entsprechend aller den ganzen Br. durchziehenden Grundanschauung? —

Und nun aus dieser Einheit der Gemeinde im dreieinigen Gott das plötzliche Zurücksteigen in die Mannigfaltigkeit der Wirkung zur Gestaltung des Leibes, also, wie unser Ordnungspl. angibt, vom V. 2—6. im Grunde gezeigten Ziel sogleich zum Grund alles Wandels, Verhaltens und Wirkens der Einzelnen — damit endlich V. 14—16. ausgleichend im Hinanwachsen sich der Weg dazwischen aufthue, dies dann weiter ausgeführt werden könne. Nehmlich nunmehr der specielle Grund: insofern sich durch Vertheilung besondrer Gaben die aus Einheit in Einheit führende Gabe Christi besondert, so der Leib sich in Glieder organisirt, darin sein Leben zum Wachsthum der Selbstvollendung besteht. Hier V. 7—13. entwickelt sich nun in seiner Lebensfülle, was Kap. 1, 20—23. ganz allgemein an der Spitze stand. Es organisirt sich das Leben — der Ap. kann und will nach V. 1—6. nicht auch fortfahren: ἓν δόμα, wiewohl er zum Uebergange V. 7. noch die μία χάρις in allen χαρίσμασι festhält. Jetzt geht es in die ποικίλαι δυνάμεις καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοί Hebr. 2, 4. Jetzt gilt es, die Mannigfaltigkeit, welche schon um des Lebens willen [1]) aus der ersten, unentwickelten Einheit hervorbrechen muß, auf die rechte Weise darunter zu begreifen, der noch zu erstrebenden Einheit des Zieles dienstbar zu machen. „Grade weil die

1) Das heißt zugleich um der Liebe willen, wie Richt. Hausb. treffend hier sagt: „Eben um der Liebes-Einheit willen ist die Mannigfaltigkeit nothwendig (und keine Egalität möglich), weil Gott unter uns ein beständiges Geben und Nehmen in Gegenseitigkeit will. Das würdigen Wenige!" Ja wohl, nicht einmal für den Staat wissen jetzt die Egalitäts-Männer und Urwahlen-Wühler noch etwas davon.

Eine Kirche Eins ist in ihrer vollen Qualität, ist sie nicht bloß die Eine, sondern auch die mannigfaltige. Schon ihr einiges Leben bestehet in einer Vielheit der Kräfte und Erweisungen. So wie also der Ap. 1 Kor. 12, 4—6. von der wirklichen Mannigfaltigkeit in der Kirche zurückweist auf ihre Einheit, eben so muß man auch umgekehrt von der recht gefaßten Einheit zur Mannigfaltigkeit fortschreiten. Es ist Ein Geist, aber weil er die Fülle seines Lebens auseinander legt, so sind mancherlei Gaben; es ist Ein Herr, aber weil er ein vielfaches Regiment führt, so sind mancherlei Aemter; es ist Ein Gott, aber weil er in Allen Alles wirkt, so sind mancherlei Kräfte. Dazu kommt, daß diese mancherlei Gaben, Aemter und Kräfte in dem Einen Leibe wirken, der organisch in einer Vielheit der Glieder besteht. Dadurch grade werden diese zu Organen des Leibes, daß sie in ihrer Individualität jene Mannigfaltigkeit mannigfaltig bethätigen. — Individualisation ist das Gesetz der Organisation. Das allgemeine Leben muß sich gliedern, soll es anders leiben und leben, leben und weben [1]).“

In dem zunächst dies darlegenden Abschnitt V. 7—13. geht in V. 7. voran das Thema, die allgemeine Zusammenfassung in einem Satze, welcher die Gnade nun recht ausdrücklich jedem Einzelnen aneignet, aber nach Maaß, Gesetz und Art der „Gabe Christi“ — welcher Grundbegriff sofort in seiner tiefen Bedeutung sich entfalten muß. Der Ap. schließt sich dabei lehrreich und tiefsinnig deutend an eine Schriftstelle, die er neutestamentlich verklärt: nachdem er wieder V. 8. den Text vorangestellt, folgt V. 9—13. die deutende Entwickelung, auch V. 11—13. gehört noch genau dazu. Nehmlich zuerst wird hervorgeholt, was unmittelbar (wenn auch das Eine nur buchstäblich, das Andre dunkler angedeutet) im Texte gegeben ist — dann, wie wir sehen werden, das daraus folgende neutestamentliche Resultat mit den Namen seiner jetzigen Wirklichkeit hingestellt.

**V. 7.** Einem Jeglichen aber unter uns ist gegeben die Gnade nach dem Maaß der Gabe Christi.

Ἐδόθη zurückgehend auf δῴη Kap. 3, 16. — doch so, daß jetzt wieder das bereits im ersten ἔδωκε Kap. 1, 22. für den Leib dieses Hauptes Gegebene gegenüber und hervor tritt. Ἑνὶ ἑκάστῳ, ganz wie wieder V. 16. am Abschluß, ein absichtlich stark ausgedrückter Gegensatz zu dem so eben V. 6. vorangegangenen πάντων und πᾶσιν, welches zugleich noch im ἡμῶν sich fortführt. Man vergl. doch 1 Kor. 12, 11. 1 Petr. 4, 10.

1) Siehe dies und Weiteres dazu bei Petersen, I. S. 89. 90.

und viel Aehnliches. Folglich ist es gegen den innersten, aber auch offensten Zusammenhang des Ganzen, wie schon einzeln gegen dies ἑνὶ ἑκάστῳ, wenn Manche, was jetzt gesagt wird, nur vornehmlich auf die Lehrer beziehen wollen, von denen, wie es heißt, die Spaltungen ausgegangen wären [1]). An solche verengernde Specialbeziehung wird hier noch gar nicht gedacht; eben so wenig ist (mit Olsh.) an das Verhältniß der Heiden und Juden in der Kirche (welches nach Kap. 4, 3—6. nun für den ganzen zweiten Haupttheil hinter uns liegen soll) zu denken, so daß der Ap. sagen wollte: „Jeder, auch der Geringste, hat seine Gabe und dient an seinem Theil dem Ganzen, folglich auch die Heiden; sind sie auch nicht zur größten Wirksamkeit berufen (wie denn z. B. nicht Heiden zu Aposteln gewählt werden konnten), so hat Chr. doch auch für sie Gaben erworben." Alle solche Gedanken und Folgerungen liegen völlig außer dem Gedankengange des Ap., der nun einmal an jedem Orte des Br. — wie sehr das auch bisher verkannt worden — bei der streng systematisch, allgemeingültig entwickelten Lehre von der Gemeinde und Ermahnung für die Gemeinde aller Zeiten bleibt. Zwar lenkt auch B.-Cruf. wieder auf den falschen Weg, wenn er nach der andern Seite hin anstatt an „auch die Geringsten" an die Begabtesten denkt und meint: „ἡμῶν scheine im engern Sinne zu nehmen, von den Ausgezeichneten, den Geistbegabten, denen welche Lehrer sein wollen." Aber schon unser Ordnungsplan widerlegt hoffentlich für immer alle diese Vereinzelungen und Verengerungen des umfassenden Wortes; hier ist ja klar, daß ἡμῶν das πάντων fortführt, wiederum εἷς ἕκαστος allein wie V. 16. gedeutet werden darf.

Der von Lachm. ausgelassene Artikel vor χάριις ist gewiß ächt und nöthig, selbst Rück. [2]) findet: χάρ. ohne Art. könne hier nicht das Rechte sein. Aber wenn er dies motivirt, hier sei ja zu verstehen „die bestimmte χάρ. welche ein Jeder empfangen hat," und Matth. desgleichen: „eben dieser speciellen Beziehung wegen sei der Art. vorgesetzt" — so stimmen wir nicht bei, sondern behaupten das Gegentheil. Die Besonderung liegt vielmehr erst im ἐδόθη κατὰ τὸ μέτρον, wie Matth. gegen sich selber zeugend ausdrückt: „Jedem von uns ist verliehen die Gnade in irgend einer besonderen Bestimmtheit." Daß aber diese besondre Gabe für Jeden dennoch zugleich die allgemeine Gnade und Gabe des Herrn ist

1) Vollends ist's nicht zu beziehen auf das dem Hochmuthe dieser Lehrer entsprechende sektenhafte Hängen an verschiedenen Lehrern, so daß dagegen auf das ἐδόθη (hier wie 1 Kor. 3, 5.) der Hauptaccent fiele. Was Paſſav. S. 392 ff. Wahres in diesem Bezuge sagt, ist nicht mehr unmittelbar richtige Auslegung.

2) Indem er auf das leichte Ausfallen des wiederholten Buchstabens nach ἐδόθη verweiset.

und bleibt, daß er also nicht bloß „Gnade empfangen hat," sondern „die Gnade," Jeder Eine wie der Andre, grade das will der Ap. bezeichnen! Hirschb. Bibel: „Einerlei Gnade, nur in unterschiedenen Heiligungs-, Amts- und Wundergaben." Jeder hat in seiner besonders gestalteten Gabe dennoch die Gnade, die ganze und gleiche — nehmlich: „von der schon die Rede war" unmittelbar vorher in V. 6., wie Harl., indem er ebenfalls gegen Lachm. das ἡ festhält, am besten trifft [1]). Sofort aber ist κατὰ τὸ μέτρον entsprechend genau zu betrachten, wie es gar vollsinnig bedeutsam an diesem Platze steht. Zunächst allerdings darf man auch etwa das Distribuirende, Zutheilende, welches nun für ἐδόθη sich ergibt, so fassen, daß μέτρον ein gewisses, beschränktes Maaß der Einzelgabe meine, ganz in dem Sinne wie nach Joh. 3, 34. nur Christus οὐκ ἐκ μέτρου den Geist empfängt. Das ist dann ferner wie Röm. 12, 3. ἐμέρισε μέτρον, vgl. 1 Kor. 7, 17. Allein schon in Röm. 12. liegt dieser Begriff des μέρος mehr im ἐμέρισεν, das μέτρον dagegen ist „mehr nach Art als Grad, mehr nach Bereich als Maaß zu verstehen," wofür man dort V. 6. ἀναλογίαν so wie die Ausdrücke 2 Kor. 10, 13. vergleichen muß [2]). Hier im Eph. Br. vollends bezeuget doch eben ἡ χάρις, wie wir es verstanden haben, zugleich, daß Jeder in und an seinem Theil das Ganze hat, nur auf besondre Weise; folglich ist μέτρον keineswegs erschöpft, wenn wir es einerseits nach V. 16. als μέτρον μέρους deuten (welche Beifügung dort vielmehr selbst ein Beweis ist, daß μέτρον an sich nicht dasselbe sei), sondern wir haben anderseits eben so sehr zu beachten die noch näher stehende Parallele, welche V. 13. enthält: μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος. Also der Ap. verbindet eben den Blick auf's Ganze mit dem Blick auf den Einzelnen, sein κατὰ τὸ μέτρον heißt umfassender, tiefer: nach Maaßgabe, in der Art und Weise wie Christus gibt, das Ganze den Einzelnen vertheilt.

Hiebei setzen wir für's Erste voraus, daß der Gen. τοῦ Χρ. bei δωρεᾶς zunächst ein Gen. act. sei, und das behält sein Recht [3]). Dennoch wieder nicht ausschließlich, vielmehr was wir schon in κατὰ τὸ μέτρον fanden, tritt ferner hervor: indem der Ap. in der Begabung der Gemeinde durch

1) Wofür er noch an die glossirende Var. ἡ χ. αὕτη erinnert. Weniger bestimmt möchte noch in demselben Artikel liegen, was Harl. diesmal als ein Zweites dazufügt: die Gnade, deren Maaß eben näher bestimmt werden soll.

2) Siehe unsere Ausl. d. Römerbr. in den Andeutungen II, 385.

3) Flatt: ea mensura, qua Christus *donare* vult (besser voluit, donavit). Vulg. secundum mensuram donationis Christi. Wenigstens daß δωρεά die Eigenschaft der „freien Güte" oder benignitas anzeige, davon kann weder hier noch 2 Kor. 9, 15. noch irgendwo die Rede sein. Das zusammenfassende δωρεά deutet sich durch das gesonderte δόματα nachher.

Christum, des Leibes durch das Haupt den Grund aufdeckt, kann er gar nicht unterlassen (weil es in der Sache so liegt) vom Grunde her den Weg oder die Weise schon anzudeuten. Nach Maaß der Gabe Christi, d. h. wahrlich auch: nach Art, Weise und Weg derselben. Weil aber Christus, was er austheilt, zuvor in der Erhöhung seiner Menschheit zum Haupt selber für uns empfangen hat, so steht uns nach der Weise der Schriftsprache frei, τοῦ Χριστοῦ zugleich so zu verstehen, wie freilich mit Unrecht Oeder als einzigen Sinn lesen wollte: die Gabe welche Chr. empfangen hat, Gen. pass. Weil endlich die Geistesgaben, welche diese δωρεά befaßt, Selbstmittheilungen Christi sind, in ihnen Christus uns von Gott gegeben wird, so gegeben, daß er sich selber gebe — so möchte die völlig entsprechende Fassung für δωρ. τ. Χρ. sein: das in Christo der Gemeinde Gegebene, welches nun ebensowohl der ihr gegebene Christus persönlich, selber ist [1]), als weiter zurück: was Gott Christo zuerst gegeben hat für die Menschen, für die Seinen. Wie das Alles zusammengefaßt heißen kann „die Gabe Christi," leuchtet gewiß ächten Kennern der Schriftsprache ein; dieser Ausdruck bildet aber namentlich an diesem Ort einen recht eigentlichst hergehörigen vollen Grundbegriff, dessen Exposition in der merkwürdigen Stelle des 68. Psalmes folgt. Wir erkennen jetzt vorläufig schon, mit wie tiefem Sinn und Recht grade hier der Ap. das Empfangen der Gaben, wovon der Text redet, als das Geben an uns aufdeckt; ferner bestätigt sich so schließlich, wie κατὰ τὸ μέτρον auch dieses Empfangens und Erwerbens Art oder Analogie meint, nehmlich nach V. 9. 10. das Hinunterfahren vor der Auffahrt. Endlich haben wir hierin allein, unbeschadet andrer Bezüge in dem vielverschlungenen, reichen Texte, den Hauptgedanken des Zusammenhanges für Citat und Gedankengang des Briefes. Als eine parenthetisch abgesonderte, ganz beiläufige Nebenbemerkung konnte nur die muthwilligste Thorheit dieses Citat und seine Exegese nehmen [2]), denn die genaue Verflechtung in die Rede liegt wenigstens im Διό V. 8. und Καὶ αὐτὸς ἔδωκε V. 11. zu Tage, wie Olsh. scharf und kurz bemerkt hat. Fragen wir nun aber nach dem Hauptgedanken des Zusammenhanges, so will bei aller theilweisen Wahrheit doch das Meiste von dem, was man anzugeben pflegt, nicht Stich halten. Gänzlich zu verwerfen ist vollends die (obendrein unwürdig ausgedrückte) Meinung von Rückert: „der Ap. nimmt die Stelle, in Ermangelung einer besseren — als ein Zeugniß der Schrift

1) Der Gabe Christi, d. i. Christi selbst, welcher die Gabe ist, wie er sich nennet Joh. 4, 10. So die Berl. B., leicht zu tadeln, und doch nicht ohne Wahrheit des Gedankens.

2) Leider B.-Cruſ. wieder: „die Verse 8—10. sind parenthetisch!"

für den Gedanken: nicht erworben noch verdient, sondern ein bloßes Geschenk ist, was ein Jeder von höheren Tüchtigkeiten hat." Daß nicht so das ἐδόθη oder χάρις den Hauptaccent habe, sahen wir schon; ferner ist dieser Gedanke längst in Kap. 1—3. vollständig behauptet, dazu nicht abzusehen, was dafür nun grade die so auffallend hervorgehobene Hinabfahrt Christi bedeuten solle! Denn daß dies κατέβη dem Ap. viel bedeutet, ja daß er gewissermaßen den Psalm nur citirt, um aus dem ἀνέβη (und ᾐχμαλώτευσεν) dies hervorzuholen, ist unbefangenen Lesern sonnenklar. Namentlich protestiren wir mit Olsh. gegen das, was Harl. als den Grundgedanken, weßhalb der Ap. die Stelle beigebracht habe, angibt: die Identität des Gottes des Psalmes und Christi — dann die von Gott zum Voraus angedeutete und gewollte Ordnung. Denn Beides gehört durchaus nicht in den Plan und Fortschritt des Kap. oder des ganzen Br., erklärt auch keineswegs die einzelne Behandlung und Ausführung der Stelle. Aber eben so wenig vermögen wir anzuerkennen was Olsh. substituiren will: „P. wolle aus dem A. T. selbst die Allgemeinheit der Gaben Christi, also die gleiche Berechtigung der Heiden beweisen!" Denn wiewohl in dem Ausdruck τοῖς ἀνθρώποις (בָּאָדָם des Grundtextes) nebenbei wirklich eine merkwürdige Bestätigung dieser Wahrheit sich zeigt, so legt doch der Ap. keineswegs darauf als auf die Hauptsache den Ton, der verbindende Grundgedanke bleibt kein anderer als: daß Christus auf dem Wege der tiefsten Erniedrigung zur höchsten Erhöhung uns die Gaben erworben, die uns zu gebenden selbst erst empfangen hat, daß die Alles erfüllende Gabe Christi so und nicht anders für uns vermittelt und gegeben ist. Das werden wir am Schlusse näher einsehen, müssen jetzt erst Schritt vor Schritt in die Sache gehen.

**V. 8.** Darum spricht er: „Aufgefahren in die Höhe hat er eine Gefangenschaft (Gefangene) gefangengeführt, und hat den Menschen Gaben gegeben."

Die alte, von Flatt nach Storr vertheidigte Ausflucht, daß der Ap. gar nicht eigentlich den Psalm citire, sondern ein in der Gemeinde bekanntes Lied, einen Hymnus, in welchem dann etwa die Ausdrücke des Psalms in andrer Anwendung aufgenommen waren — wird wohl bei Niemand mehr Beifall finden: sie ist gar zu gezwungen, ihr einziger Anhalt, die Vergleichung des in Kap. 5, 14. ähnlich gebrauchten Διὸ λέγει kann das Gegengewicht nicht halten der offenbaren Uebereinstimmung mit dem Psalmtext ungeachtet der Veränderungen. Wahrlich auch nur in einem Schriftwort, nicht in einem Kirchenliede kann der Ap. so wie V. 9.

den einzelnen Ausdruck genau nehmen. Wir werden uns also schon entschließen müssen, als christliche Theologen unser Verständniß des Psalmes von dem Geiste Christi durch den Ap. berichtigen und erweitern zu lassen. Bei der Citationsformel λέγει ist weniger zu ergänzen ὁ λέγων (nach der hebr. Weise überhaupt, s. Storr Observatt. p. 412.) — auch nicht eigentlich (mit Rück.) τὸ πνεῦμα ἅγιον, sondern ἡ γραφή (wie Jac. 4, 6.) oder deß etwas; ganz genau zu sagen entspricht vielmehr die Formel dem jüdischen: לכן נאמר oder לפיכך הוא אומר u. dgl. [1]). Aehnliches haben wir im N. T. noch: φησίν 1 Kor. 6, 16. πάλιν λέγει Röm. 15, 10. οὐ λέγει Gal. 3, 16.

Das erste eigentliche Citat des Eph.Br. tritt hervor grade hier, wo der Ap. seine Ermahnung zu begründen anhebt, nachdem freilich der ganze Lehrtheil schon vielfach andeutend in die alte Schrift zurückgewiesen hat. Noch Kap. 4, 25. 26. 5, 30. 31. 6, 3. haben (Anspielungen ungerechnet) eingefügte Schriftstellen, dazwischen steht Kap. 5, 14. die merkwürdige Berufung auf eine Stimme des Geistes in der Gemeinde, wovon dann die Rede sein wird. Lesen wir zunächst Ps. 68. ganz alttestamentlich für sich, so wird uns V. 2—7. voran den Eindruck geben, daß der prophetische Geist hier zu sehr allgemeinem, weitgreifendem Blick auf Gottes Thun und siegreiches Einherfahren in den Gefilden der Erde sich erhebe, wiewohl schon V. 2. sogleich uns auch speciell an die Lade seines Bundes erinnert; dann redet uns V. 8—17. deutlich, mit Anknüpfung an die Anfänge in der Wüste, von einem Wohnungnehmen Gottes (natürlich durch seine Lade, sein Heiligthum) auf dem erwählten Berge des gewonnenen, seinem Volke gegebenen Landes, dem Zion — jetzt bleibend, wie einst vorübergehend auf Sinai; von V. 25. an entfaltet sich vor uns ein Sieges- und Feierzug, der dem Heiligthum, dem Tempel angehört, dann endlich gehet der Blick weit hinaus in die Bekehrung aller Völker und Heiden [2]), der Ps. schließt wieder so prophetisch allgemein, als er begann, und läßt uns jedenfalls ahnen, daß hier der Geist im alttestamentlichen Typus die Erfüllung in Christo werde gemeint und abgeschattet haben. Schon von dieser ersten, wahrhaft unbefangenen, verständigen Ansicht aus gewinnen wir ein Vertrauen zu der apostol. Anführung in unsrem Briefe, welcher es ja grade mit dem aus Juden und Heiden zu bauenden Tempel der Gemeinde, mit dem rechten Thronen, Wohnen und Wirken des im großen Siege Christi siegreichen Gottes zu thun hat; wir werden also den im Ps. selbst auffallend mysteriös dastehenden V. 19.,

1) Siehe ganz richtig bei Surenhusen (βίβλος καταλλαγῆς) die Thes. XI. Zu vergleichen das φησίν bei Philo für die Schrift, wie bei den Platonikern für Plato.

2) Worauf in V. 19. schon das בָּאָדָם vorbereitet hat!

welcher als aus dem Centrum hervorgenommen wird, prophetisch tiefsinnig zu deuten geneigt. Sollten wir indeß mit dem Verständniß auch an der Hand des Ap. nicht zurecht kommen, so haben wir uns doch als christliche Theologen bescheidentlich fern zu halten von jener Ansicht, welche — mag sie die gewöhnliche leider geworden sein, doch die unwürdige, die konsequent biblisch im Glauben unmögliche bleibt: daß der Ap. eben nur Worte herausgreife, die er wider ihren ursprünglichen Sinn akkommodirt, wendet und ändert![1]) Schreiber dieses aber hat an seinem Theil wenigstens eine klare, sichere Einsicht und Ueberzeugung über die tiefe Richtigkeit dieses Citates, die er nur auf's kürzeste dem geneigten Leser zu bezeugen und — wenn nicht ein großer exegetischer und hermeneutischer Exkurs hier eintreten soll, nur ein wenig zu begründen vermag.

Im Allgemeinen, abgesehen vom Mangel der Durchführung im Einzelnen, muß man wohl einverstanden sein mit Harleß: daß der Inhalt des 68. Ps., insofern er das Thun des Gottes Israels preiset, im typischen Verhältnisse zu dem Thun Gottes im N. T. stehe, folglich darin die Berechtigung zum Deuten des Wortes auf Christum gegründet sei. Auch das ist eine sehr wahre Bemerkung: daß, wie die Weissagung im engern Sinn und die Verheißung das Zukünftige schon unmittelbar für die Hörer der Gegenwart verkündigt, dagegen der Typus als die Andeutung des Zukünftigen in der Geschichte der Gegenwart zunächst für die Zukunft ist, für eine spätere, rückwärts blickende Erkenntniß. Auf diesem Wege kommen wir dazu, die von Rück. allzukühn hingestellte Behauptung des Unverstandes: der Inhalt des ganzen Ps. sei durchaus nicht messianisch — gebührend abzuweisen. Allerdings ist es ein im tiefsten Grunde messianischer Psalm, indem der prophetische Geist in ihm gar nicht anders will und kann, als im Vorbildlichen das Zukünftige singen; aber wie sich das näher nun bestimmt, bleibt noch zwischen den wohlmeinenden, im Allgemeinen dem A. T. wie der neutestamentl. Deutung ihr Recht gebenden Ausll. streitig. Wenn Hengstenberg die von mir zuletzt nach Vielen angenommene Grundanschauung, daß der Ps. bei der Versetzung der Bun-

1) Rück. meint: „was wir ihm um so leichter zu Gute halten werden, als wir wohl bei Männern von ganz anderer Bildung bis in unsere Tage noch auffallendere Erscheinungen wahrnehmen!" Dann soll P. vielleicht nicht einmal genau gewußt haben, wie die Worte lauteten, sie auch nicht ängstlich nachgeschlagen haben, um am Buchstaben zu kleben! Dergleichen ist bejammernswerthe Faselei, der man bloß 2 Mos. 3, 5. zurufen kann. Aber auch Gläubigen alter und neuer Zeit darf man es nicht zu Gute halten, wenn sie minder unwürdig, doch gleich unrichtig die apostolische Hermeneutik verwerfen: wie selbst ein Calvin dem Ap. ein detorquere Schuld gab — wie leider wieder König (v. d. Höllenfahrt S. 60.) zu schreiben wagt: „Wovon Ps. 68, 19. ursprünglich, eigentlich und zunächst handelt, darauf kommt es weniger an u. s. w."

deslade nach Zion gesungen sei, nicht gelten läßt, sondern kurzweg für das Richtigere erklärt: als nach einem beendigten Kriege die Bundesl. auf den heil. Berg zurückgebracht wurde — so kann uns wenigstens, was er dafür anführt, nicht überzeugen, weil es mit der ersteren Annahme sich eben so wohl vereinigt. Der Spruch des Anfanges V. 2. als aus 4 Mos. 10, 35. genommen gehört überhaupt zu der Bundeslade; daß Gott als Krieges- und Siegesgott gefeiert wird, ist gewiß bei der ersten feierlichen Einholung zum erwählten Berge des Heiligthums gleich natürlich, da ja bei dieser der prophetische Geist in alle Kriege und Siege dieses Gottes von Anfang an, vom Zuge durch die Wüste her (wie der Ps. anhebt) bis zu den vollbrachten Kriegen Davids (2 Sam. 7, 1.) zurückschauet. Die Anknüpfung eines solchen Ueberblickes an die erste große Feier scheint uns aber viel würdiger, dem hohen Schwunge wie den einzelnen Ausdrücken des Liedes entsprechender, als wenn wir uns den Schluß irgend eines nachherigen, dann schwer zu bestimmenden Einzelkrieges zum Anlaß denken; auch finden wir sehr deutlich in V. 16—19. nicht eine „Rückkehr" zur Wohnung, sondern ein erstes Wohnungnehmen auf dem erwählten Berge des eingenommenen Landes (2 Mos. 15, 17. 18.) angezeigt. Der Apostel nun, dem die Decke des Vorbildes gefallen ist, schauet (wie Passav. S. 401. gut gefaßt hat) in diesem Triumphzug des Krieges- und Siegesgottes nach Dämpfung aller theokratischen Feinde vom rothen Meere her bis zu Davids jüngsten Siegen — das Gefangenführen der Mächte der Finsterniß durch den sein Reich einnehmenden, in seinen Himmel, wo er thronen will, auffahrenden Christus. Die erste Schriftstelle, welche er citirt, wählt er bedeutsam als ein Beispiel für tiefsinniges Hervorholen des Neutestamentlichen aus der Mitte des A. T., wie sein ganzer Br. solcher erfüllenden Verklärung des Vorbildes bereits vorgearbeitet hat. Halbwahr, weil noch zu wenig sagt Matthies: „nach des Ap. Ueberzeugung — die Viele mit ihm theilen mochten! — kann nun jene Stelle, sofern sie Wahrheit enthält, nur auf den Messias bezogen werden." Richtiger wäre: nach ihrer vollen Wahrheit gilt sie schon in der Meinung des prophet. Geistes nur von Christo. Darin hat er auch Recht, daß hier nicht erst die Erfüllung durch die Weissagung bewiesen, sondern umgekehrt die Weiss. als einzig und allein in dieser Erf. wirklich und wahr aufgezeigt werden soll. Denn eben in diesem Sinne der typischen Deutung ist das *Διὸ λέγει* buchstäbliche Wahrheit: der Geist hat so und nicht anders im typisch-prophet. Liede die Worte gestellt, weil er dabei die wesentliche Erfüllung in Christo zuvorschauend andeuten wollte. Vom Gott Israels und seinem Auffahren auf Zion (durch die seine Gegenwart anzeigende Bundeslade) redet der Prophet; eben darin aber spricht er von Chri-

sto [1]). Von der hierauf beruhenden, dann freilich so konsequent in's Einzelne, wie man jetzt nicht mag, durchgeführten Auslegung in meinem Psalmenkommentar (auf den ich verweisen muß) weiß ich bis heute noch nichts Wesentliches zurückzunehmen, auch nachdem gläubige Forscher wohlmeinend mich zur Genüge gescholten und abgewiesen haben. Wem die dort S. 90—92. gegebene speciell tabellarische Gegenüberstellung des alttestamentl. Sinnes (worin wir hoffentlich mit aller nüchternen Exegese stimmen) und seiner Gegenbilder im neutestamentl. Kreise nicht zusagt, der wolle das doch lieber auf sich beruhen lassen und wenigstens im Mittelpunkte des Ps., aus dem der Ap. citirt, anerkennen: wie bei der „Erhöhung des Herrschers in's Heiligthum" der Berg der Wohnung Gottes V. 16. 17. dem himmlischen Reich über alle Reiche nach allgemeiner Typik des ganzen A. T. treffend entspricht, eben so V. 18. 19. die „Auffahrt Gottes" im Typus durch das Kommen der Bundeslade auf Zion, in der Erfüllung durch Christi Himmelfahrt geschieht. Denn daß die Bundeslade Christi heilige, von Gott durchwohnte Menschheit und Menschenperson vorbildet, ist auch außerhalb dieses Ps. eine sichere, vollständig zu entwickelnde Wahrheit [2]).

Daß der Ap. die anredende Form des Ps. für sein Citat hernach in die dritte Person verwandelt, liegt so schicklich nahe, daß doch nur muthwilliger Unverstand schon dies eine Aenderung des Wortes heißen könnte. Das dem noch wörtlich der LXX. entnommenen *Ἀναβὰς εἰς ὕψος* entsprechende עָלִיתָ לַמָּרוֹם bezieht sich gewiß für den typischen Sinn, alttestamentlich auf den V. 16. 17. genannten Berg Zion, wo nun Gott bleibend Wohnung nimmt, wie er vormals auf Sinai thronend sich offenbarte [3]). Zwar will Hengstenb. das nicht gelten lassen, weil מָרוֹם stets den Himmel, nie den Berg Zion bezeichne; doch wissen wir mit einem bloßen, unmittelbar gedachten Aufsteigen und Zurückkehren Gottes in den Himmel hier wirklich nichts anzufangen, wo der Ps. vom ersten Verse her auf die Bundeslade, dann in Allem wieder auf den heiligen Berg und den Tempel als die vorbildlichen Anschauungen verweiset. Wenn Harl. noch V. 34. dafür geltend macht, daß doch Gott im Him-

1) Hat doch selbst B.-Cruſ. das freilich noch geringe Zugeständniß: „Es liegt etwas Uraltes in der kirchlichen Vorstellung vom Doppelsinne der h. Schrift; Paulus insbesondre scheint durch alle altheiligen Schriften neben dem historischen Sinn eine tiefere Anschauung angenommen zu haben."

2) Siehe meine Betrachtt. über den Hebräerbrief, I. S. 276.

3) Meine Auslegung für סִינַי בְּקֹדֶשׁ — daß nun der Zion selber zum Sinai werde, ihn in sich habe als Heiligthum, d. h. weil die Lade mit den Gesetztafeln dort ist, heißt „ganz verfehlt;" aber wir möchten um besseren, eigentlichen Grund bitten, warum doch wohl.

mel wohne, so ist damit gar nichts gesagt, denn wir meinen auch, daß Zion als Typus des Himmels gilt (und eben darum hier מָרוֹם heißt): dies ist abermals eine schon ohne den Ps. im ganzen A. T. gewisse Wahrheit, wofür wir Stellen zu bringen uns billig schämen. Uebrigens nur, daß מָרוֹם auch im äußeren, geringeren Sinne sonst von Zion vorkommt, sehe man Jer. 31, 12. so wie in der (früher schon geltend gemachten) Stelle Jer. 17, 12. ganz offenbar ebenfalls מָרוֹם wie כִּסֵּא כָבוֹד und מְקוֹם מִקְדָּשׁ zusammenfassend vom Himmel und vom zionitischen Heiligthume steht[1]). Zu geschweigen, daß in Gesen. Lex. der Artikel gleich anfängt: הַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל de Zione, Ezech. 17, 23. 20, 40. 34, 14.

Also der erste Grundgedanke des citirten typisch-prophet. Wortes, das erste Gemeinsame zwischen Vorbild und Erfüllung im speciell zusammengezogenen Gesichtskreise dieses Ps. wäre: daß erst nach Auffahrt, Erhöhung, Erhebung zur Herrlichkeit die Gaben ausgetheilt werden. Freilich, dafür werden wir nun das „Geben" dieser Gaben als Exegese rechtfertigen müssen; zuvor aber gilt es die Frage, welchen Sinn der Ap. in dem sehr merkwürdig hinüberleitenden αἰχμαλωτεύειν αἰχμαλωσίαν gefunden habe. Thöricht und unwürdig will hier Rück. lieber bedenken: „daß P. diese Worte nicht einmal berücksichtige, vielweniger deute, also schlechterdings kein Mensch wissen könne, ob er selbst etwas Bestimmtes dabei gedacht, und was!" Wir lassen ihm und Jedem, der sonst Lust hätte, solche spöttische Verzweiflung am heiligen Wort, werden unserntheils wohl damit zurecht kommen. So viel ist voran klar: daß die Gefangengeführten hier nicht die zu erlösenden (sonderlich aus dem Hades zu befreienden) Menschen sein können, denn αἰχμαλωτεύειν ist kein Erlösen oder Befreien[2]). Die Menschen sammt was an ihnen geschehen kommen ja erst in ἀνθρώποις, von denen steht Sach. 9, 11. richtig: שִׁלַּחְתִּי אֲסִירַיִךְ —

1) Dieser Erhöhung oder Auffahrt Gottes aber auf die den Himmel abbildende Zionshöhe ist nur parallel, nicht entgegengesetzt sein einstiges Thronen auf Sinai. Völlig verkehrt also findet Grot. das „zuvor Hinabfahren" des Ap. hier: primum descenderat in montem Sinai — wie Surenhus. eben so! Dieser Ps. redet V. 9. nicht so, wie wir sonst freilich (nach 2 Mos. 19, 11.) finden, sondern eben typisch wie 2 Mos. 20, 22. Fragen wir, wo und worin im Psalme der Ap. das „Hinabfahren" gefunden habe, so ist es ohne Zweifel das Eingehen in den Krieg der Erde, das Gefangennehmen der Feinde.

2) Dennoch ist seltsamer Weise dieser offne Widerspruch mit dem Textworte vielfach behauptet worden: in der latein. Kirche von Tertull. bis zum Catech. rom. (s. V.-Cruf.) — aber auch Theod. Mopsv. steht auf dieser Seite, s. die neueste Ausgabe seiner Comm. von Fritzsche, so wie die bei Harl. Verzeichneten. Fast unbegreiflich stimmt noch Olsh. bei, denkt wieder bei den von Sünde und Teufel gebundenen Menschen vorzugsweise an die Heidenwelt, umschreibt dann: „in die Höhe fahrend hat er die Gebundenen erlöst" — wir möchten wissen, wie das aus ᾐχμαλώτευσεν herauszubrin-

aus der wasserlosen Grube der Hölle, des Todes, aus dem Scheol, wo Saul und Samuel noch beisammen waren, wohin auch Jakob auf das Heil noch wartend hinabfuhr. Eben so wenig kann αἰχμαλωσία bedeuten, was wir in unserem Luther (leider auch bei v. Meyer unberichtigt) lesen, was vor und nach ihm, besonders bei den erbaulichen Ausll. manchen Beifall gefunden: das Gefängniß, die gefangenhaltende Macht, welche nun zur Befreiung der Menschen selbst wieder gefangen worden. (Im Sinne von Jes. 49, 24. 25. vgl. dann den hebr. Ausdruck Kap. 14, 2.) Zwar versichert z. B. Flac. Clav. unter dem Worte: Aliquando denique captivitas significat ipsum captivatorem, ut Ps. 68. et Eph. 4. — aber mit höchster Willkühr. Luth. Randgl. vollends: „d. i. die Sünde, Tod und Gewissen, daß sie uns nicht fahen noch halten mögen" — verwandelt die gewiß den ἀνθρώποις wo nicht gegenüber, so doch parallel stehenden lebendigen Personen sehr unerlaubt in Abstraktionen, bloße Personifikationen[1]). Im Psalmtexte steht שְׁבִיתָ שֶׁבִי, und שֶׁבִי ist in der hier gültigen (durch das Dag. euphon. zum Ueberfluß angezeigten) Formel nach stehendem Sprachgebrauch durchaus turba captivorum, wie שֶׁבִי sonst manchmal, sogar für einzelnen captivus noch 2 Mos. 12, 29. fem. Jes. 52, 2. vorkommt. Die übrigen Stellen sind vollständig: 4 Mos. 21, 1. 5 Mos. 21, 10. Richt. 5, 12. 2 Chron. 28, 17. (vgl. שִׁבְיָה V. 5.) Derselbe Sinn des Wortes neben dem andern stehet auch im N. T. mit Voraussetzung der bekannten Formel Offb. 13, 10. womit 1 Macc. 14, 7. zu vergl. Denn αἰχμαλωσία setzt die LXX. überhaupt für „Gefangene," wie z. B. Diod. Sic. 17, 70. Wenn im Psalmtext ohne Zweifel die überwundenen Feinde Gottes gemeint sind, so werden wir auch in der Deutung des typ. Wortes an dieselben denken müssen, und zwar nach dem Zusammenhang der Sache wie hier der weiteren apostol. Rede (V. 9. die Höllenfahrt, wie sich erweisen wird!) durchaus nur an die außermenschlichen, hölliſchen Feinde. Mit vollstem Rechte daher Bengel: Hîc notantur copiae infernales, 2 Petr. 2, 4., oppositae hominibus. Das wird bestätiget durch die Parallele Kol. 2, 15. und keineswegs etwa widerlegt durch den Gedanken, daß die Teufel ja schon im Abgrunde gefangen waren. Allerdings gewissermaßen, allein die Schrift redet auch sonst deut-

---

gen! Etwa durch eine Katachrese: als nun in Glauben und Liebe an Sich gebunden mit sich geführt? Aber wo bleibt da der Psalmtext — und der Sprachgebrauch?

1) In der Vertheidigung seiner Psalmenausgabe von 1531. (Summarien über die Ps. u. Ursachen des Dolmetschens) meint er: Einfach richtig wäre gewesen: du hast die Gefangenen erlöset (?) — aber im Hebr. sei der Sinn reicher, voller, meine dazu noch das Gefängniß u. s. w. Was Niemand billigen kann, obgleich noch Schott (Geschichte der deutschen Bibelübersetzung S. 116.) es beifällig anführt.

lich genug von der völligen Besiegung und Bindung erst durch Christum, wofür Matth. 12, 29. als eins der glänzendsten Zeugnisse seines eignen Mundes einsteht. Wir haben bei der Deutung natürlich das Mitführen der Gefangenen nicht zu urgiren, sondern im Sinne des θριαμβεύειν Kol. 2. zu verstehen; auch blieben sie nicht bloß die Gefangenen, sondern wurden es wirklich jetzt erst völlig, eigentlich[1]). So sehr also hat sich der Ap. etwas Bestimmtes bei diesem Gefangennehmen gedacht, er berücksichtigt und deutet auch wirklich diese Worte sogleich, indem er das Hinabfahren vor der Auffahrt aus dem Texte hervorzieht. Wir werden sehen, wie Alles dann übereinstimmt, wie P. zwar sein κατέβη durch neuen, eben so wahren Schluß aus dem ἀνέβη folgert, aber dabei gewiß die κατώτερα μέρη τῆς γῆς, d. h. den Scheol bereits im Texte, nur etwas dunkler angedeutet findet; denn die Gefangengeführten sind doch eben die höllischen Mächte, bis in deren Haus und Gebiet der Sieger eingedrungen.

Ob wir das im Ps. fehlende καί mit Lachm. auch hier streichen oder nicht, daran ist am Ende wenig gelegen, wir sind aber geneigt es beizubehalten. Wie dem poetischen Text an sich die unverbundne Rede ziemt (und aus dem Gleichmachen sich die Weglassung erklärt), eben so schicklich erscheint uns für das bereits die Auslegung bedenkende, demonstrirende Citat grade dies καί — wir sehen darin den Weg der Erwerbung (worauf überhaupt der Nachdruck fällt) hervorgehoben: und so, hierauf, nach solcher Auffahrt und (vorher) siegreicher, gefangennehmender Niederfahrt zu den Feinden hat er die Gaben gegeben! Aber dies ἔδωκε steht nun für Viele mit dem Psalmtext in unauflöslichem Widerspruch, wir müssen uns also bemühen, die Auflöslichkeit, ja die Einheit der neuen Deutung mit dem alten Worte möglichst überzeugend nachzuweisen — überzeugend wenigstens für in gewissen Voraussetzungen mit uns noch Einige. Schon Theod. Mopsv. bemerkte kurzweg ohne Weiteres: der Ap. ändere das Wort des Ps. für seinen Zusammenhang, dort habe das ἔλαβεν gepaßt, hier das ἔδωκεν — aber wie kann man damit zufrieden sein? Dies mit Manchen für eine willkührliche Veränderung oder gar für einen Irrthum des Gedächtnisses zu erklären, ist doch einem gläubigen Schriftleser nicht erlaubt. Auf der andern Seite widerspricht die Wissenschaft mit Recht jener alten Künstelei, welche durch sehr übles Philologisiren eine Bedeutung „geben" selbst für das Wort „nehmen" herausbrachte![2]) Selbst Bengel: in Hebraeo concisus est sermo לחקת — Christus

1) So daß Beng. weiterhin zu wenig sagt: Hic *ductus* (ex carcere in forum aut curiam — bis wohin doch das Bild nicht zu verfolgen!) statum tartareum non interpellavit. Si tamen unquam spes evadendi pro illis fuisset, fuisset tum.

2) Glassius: et dedit, h. e. accepit donanda, vel accepta dedit et distribuit.

videlicet *accepit* dona quae statim *daret;* was er dann mit Stellen belegen will wie 1 Mos. 15, 9. קְחָה לִי 2 Kön. 2, 20. קְחוּ־לִי u. s. w. Diese wie andre (z. B. von Geier u. A. beigebrachten) Stellen passen durchaus nicht hieher, auf diesem Wege kommen wir nicht zu Stande; dennoch ist aus andern Gründen, die hier im Sinn und Zusammenhang liegen, die Sache selbst ganz richtig, auch im Ps. schon haben wir zu verstehen, wie Geier setzt: accepisti, nec non distribuisti — wie Burk Gnom. Psalm. (nur daß dieser falsch den Weissagungssinn gleich als den einzigen in den Text legt): sumsisti, ut mox dares. Im Ps. schließt das לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת ein folgendes Geben ein, der Ap. wiederum setzt bei seinem ἔδωκε nach dem bekannten Text ein vorheriges Empfangen Christi (Apostg. 2, 33.) voraus, ja grade dies zuvor Empfangen oder Erwerben, dann Geben und Vertheilen ist ihm der eine, große Hauptgedanke des Ganzen, der nur im zuvor Hinunterfahren, dann Auffahren sich darstellt.

Im Ps. ist für den Typus offenbar zunächst die genommene, in Krieg und Sieg eroberte Beute gemeint, nicht grade wie Burk aus dem (überhaupt berücksichtigten) Liede der Debora Richt. 5, 19. vergleicht, sondern in einem allgemeinern Sinne, wie uns בָּאָדָם dabei lehren wird. Wir wollen schärfer noch Alles fassen, als vor 14 Jahren in unserem hier etwas dunkeln, sogar in Einigem irrenden Kommentar. Zu übersetzen: du hast Gaben empfangen an Menschen, d. h. aus Menschen bestehend, welche sich dir zum Eigenthum übergeben — trifft wohl eine mitenthaltene Wahrheit, geht aber so unmittelbar gegen die Sprache. Noch weniger kann בָּאָדָם den Ablat. anzeigen: von den Menschen hast du empfangen. Desgleichen darf man nicht unvermittelt nur so sprachlich konstruiren, als ob je ב für ל stehen könnte: du hast G. für die M. empfangen, um sie ihnen zu geben[1]). Wohl aber ist das der Sinn und die Meinung schon im typischen Gebiete: daß, was Gott erobert, nimmt, sich schenken läßt, von Ihm nicht dazu genommen wird, es für sich zu behalten — da er ja nichts bedarf — sondern seine genommenen, gewonnenen מַתָּנוֹת theilt er wieder aus, macht sie zu „Gaben" in einem zweiten Sinne. Namentlich kommt Alles, was Israels Gott den theokratischen Feinden abnimmt, sofort seinem Volk Israel (s. V. 13. im Ps.) zu gut und eigen: die Gefangenen Gottes als Israels Knechte, der gezahlte Tribut (V. 30. 31.) als

---

Explicant duo loca, hic et Ps. 68, 19. se invicem. Wie sehr Viele so sich helfen, s. bei Harl. 352.

1) Wie Passav. S. 404. (hier einmal in's Hebräische greifend) als einzigen Ausweg zu ergreifen scheint, wie ich selbst noch unrichtig annahm, wie Jarchi schon umschreibt, aber nach einer ganz falschen Exegese von Mose, welcher die Gaben מִן הָעֲלִיוֹנִים empfangen hätte. Dasselbe gilt für den Thargumisten, wie wir Harl. Recht geben.

Gottes Geschenk an die Seinigen. Diesen vermittelnden Gedanken wird man hoffentlich sicher und einleuchtend finden, ganz einfach aber beruht nun auf ihm die scheinbar umkehrende Veränderung des Nehmens in Geben, die sich der Ap. erlaubt: er thut weiter nichts als die andre Seite der Sache hervorheben in's Wort, wie durch die Erfüllung selber dies Hervorheben in die That geschehen ist. Wenn im Ps. das auffallend allgemein gestellte בָּאָדָם einen gewissen Gegensatz bildet mit der Gottheit und dem (durch Zion abgebildeten) Himmel des Auffahrenden, hiernach nur übersetzt werden kann: Du, o Gott in der Höhe, hast Gaben genommen unter den Menschen — so ist eben damit (nicht unmittelbar mit לָקַחְתָּ) zu verstehen gegeben, daß dieser Gott die Gaben von einer Seite nimmt, nach der andern wieder gibt, austheilt. Denn auch sein Israel, welches aller Siegesbeute seines Gottes von Anfang (s. doch V. 15—15.) zu genießen hat, gehört zu diesen Menschen [1]). Die typische, festliche Darstellung dieses Verhältnisses beim Abholen der Bundeslade fanden wir früher schon richtig darin, daß David allem Volke Gaben des Segens vom Herrn vertheilen ließ, 2 Sam. 6, 19. Die מַתָּנוֹת des Ps., auch darin geben wir Harl. Recht, sind als Gotte gegeben allerdings heilige, s. v. a. Opfergaben; aber daß darunter bloß die Ueberwundenen, die besiegten Feinde zu verstehen seien, so wie vollends, daß diese Besiegten im Texte dieselben seien mit den Beschenkten, bestreiten wir als eine völlig unklare, verfehlte Fassung des Ganzen [2]). Im Typus der Historie bestanden die Gaben sowohl in gezahltem Tribut, gemachter Beute, als in eroberten Personen, in Gefangenen; Beides kam sofort dem Volk Israel, dem Gott stets die Siegesbeute schenkte, zuwandte, als Gabe gleichsam von der Höhe her zu Gute. Der unumgängliche Unterschied zwischen dem unvollkommenen Vorbild und seiner geistlichen, überschwänglichen Erfüllung liegt nur wiederum für Beides darin: damals waren es irdische Güter, die erobert wurden aus dem Besitz der Feinde, jetzt gewinnt uns Christus die Gaben des Geistes aus des Vaters Hand; ferner damals waren die zu Gefangenen gemachten Widersacher auch Menschen, welche nun selbst als Sklaven an Isr. geschenkt werden konnten, jetzt freilich sind es die

1) So weit also sind wir jetzt mit Hengstenb. einig: er nimmt nur, um seinem Volke zu geben. Aber daß er die Gefangenen in der hier das Vorbild überschreitenden Erfüllung nicht auch uns geben kann, ist vorzubehalten!

2) Es klingt wohl bei v. Gerl. sinnig: „die Opfergaben der Unterworfenen sind nicht mehr bloß sinnbildliche, äußerliche Geschenke, sondern die Herzen der erretteten, seligen Menschen." Aber darin die „höchst sinnvolle Wendung" des Ap. finden, als habe der Herr es ihnen zuvorgegeben, daß sie sich von Ihm besiegen lassen, Ihm ergeben können, möchte doch die nüchterne Auslegung und das Recht des historischen Sinnes im Ps. viel stärker verletzen, als unsere Deutung.

höllischen Feinde. Für die im Letzten bevorstehende Erweiterung des Erfüllens gibt endlich das wunderbare Psalmwort auch noch einen Wink, indem es erweiternd fortfährt, mit בָּאָדָם parallel ein וְאַף סוֹרְרִים beifügt, mithin andeutet, wie einst sogar die jetzt nur mit Gewalt gezwungenen Widerspenstigen zu Solchen gemacht werden sollen, bei denen Gott der Herr wohnet[1]). Und dann freilich zeigen sich die Gefangenen als noch andre Feinde, die ganz außerhalb dieser abtrünnigen Menschheit waren.

Aus dem Allen verstehen wir, wie im Ps. zwar auch „Huldigungsgeschenke" (nach Matth.) gemeint sind, aber noch mehr dazu, vornehmlich wie der Ap. dazu gekommen ist vom Geben zu reden anstatt des Nehmens. Das aber ist offenbar nicht der „Gedanke des Psalmisten," was Olsh. dazu machen will: „du hast dir die Erlösten zu Opfern erwählt" — wozu dann wieder gehöre, daß Gott sie mit Gaben ausstatte. Denn das kommt auf die schon abgewiesene Identifikation der Gefangenen mit den Erlösten hinaus, auf die falsche Uebersetzung sogar: Gaben in Menschen bestehend. Sicherlich stehet nun τοῖς ἀνθρώποις in Kontrast und Gegensatz mit der αἰχμαλωσία[2]). Der Ap. hat hier gar nichts geändert oder beigefügt, wie Olsh. בָּאָדָם auflöst: Einige unter den Menschen — und hiernach den Artikel für scheinbar willkührlich erklärt. Vielmehr wird ganz richtig derselbe Artikel auch in בָּאָדָם durch das Kamez angezeigt[3]), die gesammte Menschheit Gotte gegenüber als das Gebiet seines Nehmens und Gebens der Gaben hingestellt; mit verstärktem Recht also nun für die Zeit der Erfüllung, wo alle Heidenwelt zum Israel Gottes berufen wird, kann der Ap. diesen Artikel bei dem ἔδωκε behalten, und will mit diesem τοῖς ἀνθρώποις zwar die Gemeinde, jedoch allerdings als aus der ganzen Menschheit zu berufende bezeichnen. Hiemit hätten wir dann auch das Letzte der Einzelheiten erörtert, können uns zum allgemeinen Gedanken mit noch einiger Betrachtung wenden.

Die im Typus durch äußerliche, irdische Güter, welche Gott für sein Volk eroberte, den Feinden abnahm und seinem Volke gab, vorgebildeten δόματα des N. T. sind natürlich die Geistesgaben Christi, die mannigfachen, in der Einen δωρεὰ τοῦ Χρ. begriffenen χαρίσματα. Was Petersen (Lehre v. d. Kirche I, 229—239.) darüber lehrt, ist im allgemeinen

1) Passav. S. 403. will dies Ueberwinden und Umwandeln der Widerspenstigen als zweiten Sinn auch noch im αἰχμ. finden, aber das geht nicht und stört den Gegensatz.

2) Die Lesart ἐν τοῖς ist aus der LXX. herübergekommen, wo sogar auffallend ἐν ἀνθρώπῳ steht, um das בָּאָדָם recht in seiner Allgemeinheit zu treffen. Wenn ich im Kommentar hierin eine Spur tieferer Deutung nach alter Tradition finden wollte: du hast die Gaben als Mensch, nach der menschl. Natur und also für dieselbe empfangen — so nehme ich das jetzt als Verirrung zurück.

3) Siehe mein Lehrgeb. d. hebr. Spr. §. 104, 2, 2. S. 486.

Grunde sehr wahr, nur daß er das Verhältniß zur „menschlichen Anlage," worin freilich auch schon die Mannigfaltigkeit wurzelt, ein wenig zu stark und einseitig hervorkehrt; das Richtigste und Wichtigste seiner Exposition besteht zuletzt in der Anerkennung: daß die Gabe mit ethischem Charakter der Freiheit hingegeben wird, also sofort sich daraus eine Aufgabe der Anwendung und Verarbeitung ergibt. Eben dies betont mit Recht noch deutlicher, schärfer sogleich Liebner[1]), hebt für die kirchliche Thätigkeit an mit der Aufgabe, welche die Gabe setzt, indem das Gegebene nun ausgewirkt werden müsse von dem Subjekte, dem Träger der Gabe. Wir geben das zu, jedoch mit der nöthigen Beschränkung, mit dem früher bereits eingelegten Protest gegen Liebner's viel zu weit greifende Ansicht vom Selbstwirken des Gläubigen und der Gemeinde, indem doch anderseits nur die Gabe und Geisteskraft selber es bleibt, die sich als ein lebendiger Same weiter entwickelt im Boden der Natur und Freiheit. Eben so geben wir zu, wie den Anschluß der Gnade an die Natur überhaupt, so das in Art und Grad nachzuweisende Verhältniß der besondern Gnadengabe zur natürlichen Grundlage, individuellen Anlage. Denn der Mensch ist eben schon geschaffen und wird noch jetzt geboren in der Bestimmung und Prädisposition für Christi Reich — daher selbst ein Paulus Gal. 1, 15. sagen konnte, auch in seiner Begabung der vorige Charakter des Saulus im reinen Grunde wieder erscheint, sich vielmehr erst wahrhaft gestaltet, vollendet. Den richtigsten Ausdruck nach beiden Seiten hin gibt wohl Kahnis: „Es versteht sich von selbst, daß die Gnadengaben nicht bloße Entwickelungen der Naturanlage des Menschen sind — damit ist aber nicht gesagt, daß sie nicht in eine Naturgrundlage einsetzen."[2]) Richtig verstanden kann man sogar mit Nitzsch behaupten: „allen geistlichen Talenten liegen natürliche zum Grunde" — wenn man dabei nur einerseits die neue Kraft und Gabe nicht leugnet, welche über, ja relativ auch wider die Natur von Oben kommt, und anderseits die ohne Gnade nie sich zeigenden, erst von ihr aus dem verschütteten Naturgrunde wiedererweckten Talente mitbegreift. Aber zu stark und einseitig finden wir dies Verhältniß der Sache in einer sonst vortrefflichen Schrift[3]) an die Spitze gestellt: „das Wesentliche in den Gaben des heil. Geistes besteht darin, daß durch seine Wirkung die natürlichen Gaben des Menschen geheiligt, erhöht und zur Verherrlichung des Herrn Jesu Christi angewendet werden."[4])

1) In seiner schon erwähnten Abhandl. Stud. u. Krit. 1843, 3, S. 636. 648.

2) Vom heil. Geiste, I. 72.

3) Die wir noch mehr beachten werden: Victor Andreä, Lebensfragen der Kirche Christi. (Gegen den Irvingismus.) Frankf. 1848. S. gleich S. 2. und 3.

4) Freilich fast wörtlich wie Nitzsch Prakt. Theol. I. S. 172. 173.

Wiederum: „die natürliche Tüchtigkeit — wird grade dadurch zur Gabe des h. Geistes, daß sie durch den h. G. zur Verherrlichung Christi ihre Anwendung findet." Denn dieser Ausdruck für die Sache läßt am Ende gar keine Gabe mehr übrig; Christus gibt aber wahrhaftig im heil. Geist etwas Neues, nur daß dies Neue, namentlich in seiner Besonderung, theils an Entgegenkommendes in der Natur sich anschließt, theils eben so sehr (was man doch nicht übersehe!) die falsch und sündig wuchernde Natürlichkeit unterdrückt, ertödtet — in welcher letztern Hinsicht folglich das „Heiligen" oder „Reinigen" der natürlichen Gabe in der Gestalt einer völligen Umwandlung in das Gegentheil erscheinen kann.

Ferner geben wir etwas Wahres zu in der von der andern Seite her, grade von der Ansicht, welche V. Andreä bekämpft, geltend gemachten Behauptung, daß die Gabe sich allemal ganz an die Persönlichkeit des Individuums anschließt, so sehr, daß man recht verstanden sagen kann: die Gaben Christi an seine Gemeinde stellen sich selber zuerst und zunächst dar als neue Persönlichkeiten, die grundlegenden Erstlingsgaben insonderheit sind die amtlich wirkenden Personen der Gemeindestifter, Gemeindepfleger. So wird in einem dahin zielenden Schriftchen [1]) ganz wohl gesagt bei unsrer Stelle: — „den Menschen Gaben gab, und diese Gaben selbst waren Menschen." Wie Delitzsch dasselbe meint, wenn er (S. 57.) schreibt: „die Feuertaufe der gesammten Gemeinde wurde zur himmlischen Handauflegung für die Apostel, und, gemacht zu dem, wozu sie vorerwählt waren, schenkte sie der Aufgefahrene seiner Gemeinde." Die Wahrheit hievon werden wir näher betrachten, wenn wir zum schon in V. 8. vorbereiteten zweiten ἔδωκε des Ap. V. 11. kommen; dabei werden wir aber auch abweisen die irvingistische Ueberspannung, welche die Wahrheit in kläglichen Irrthum verkehrt und von keinen andern Geistesgaben wissen will, als die durch gewisse mittlerische Persönlichkeiten der Kirche zufließen [2]). Für jetzt haben wir des Ap. Wort weiter zu lesen und zunächst zu vernehmen, wie er den prophet. Text unmittelbar deutlich entwickelt, um die rechte Grundlage für V. 11—16. zu bekommen.

---

1) Die Kirche in unserer Zeit. Düsselthal 1843. S. 8.

2) So die kathol. Schrift: Ueber d. Rathschl. II, 204. „Der h. Geist wirkt in der Gemeinde und auf sie nicht unmittelbar, sondern mittelbar, und zwar durch Apostel, Propheten u. s. w. Menschen, in denen Gottes Geist ist und durch die Er wirkt, gab Er, und nicht Einflüsse oder Kräfte, die man gewöhnlich Gaben heißt. Männer, mit Seinem Geiste ausgerüstet und in Seinem Namen redend und handelnd, sind die Gaben des Heilandes." Dieser Gegensatz ist ein falsch überspannter, diese Verkehrung etwas vollkommen Irriges, folglich auch höchst Gefährliches. Denn erst die Gaben, Einflüsse, Kräfte, dann die daraus erwachsenden Männer, nicht umgekehrt.

**V. 9.** Aber das „er ist aufgefahren," was ist es (anders), als daß er auch hinuntergefahren ist [zuvor] in die unteren Oerter der Erde?

Sowohl in diesem als im folg. V. finden wir für's Erste noch ausgesprochen, wenn auch in helleres, neutestamentliches Wort entwickelt, was unmittelbar im Psalmtexte gegeben ist: die eine Hinabfahrt voraussetzende Auffahrt Christi, durch welche er es erworben und erlangt hat, Alles zu erfüllen. In V. 9. leitet der Ap. die im Text (durch den Sieg über die Feinde) dunkler angedeutete Hinabfahrt als eine solche zugleich aus der buchstäblich genannten Auffahrt ab, in V. 10. faßt er dann Beides für Eine Person und Ein Ziel zusammen. Hierauf sodann folgt V. 11—13. die Ausführung des neutestamentl. Resultates, um deßwillen das Citat in den Br. gefügt ist. — Die Wendung V. 9. beruht auf einer ähnlichen Kombination und Schlußfolge wie Joh. 3, 13., doch nur einer ähnlichen, denn es bleibt ein großer Unterschied zwischen jenem und diesem καταβαίνειν, wie sich zeigen wird, auch ist hier der Schluß zuerst ein exegetischer, wiewohl in der Sache gegründet, von welcher die Schriftstelle spricht. Daß jedes ἀνέβη ein κατέβη voraussetze, ist freilich nicht allgemein wahr, aber hier gilt es: wenn der Hausherr hereinkommt, muß er ausgegangen sein — d. h. wenn Gott gen Himmel fährt, ist er zuvor herabgestiegen, folglich auch wenn Christus (eins mit dem Gott Israels im Ps., das ist die Voraussetzung, nicht etwa, was bewiesen werden soll!) auffährt, ging eine Niederfahrt vorher [1]). Daß dies aber eine total entgegengesetzte, tiefste Niederfahrt gewesen, findet der Ap. durch des Geistes Erleuchtung, in Bekanntschaft mit der Thatsache, nun auch aus dem שָׁבִיתָ שֶׁבִי des Ps. heraus. Πρῶτον, im Zusammenhange s. v. a. πρότερον, wird von den meisten Kritikern gestrichen, obgleich schon der Syr. es mit ܩܕܡܝܬ ausdrückt, es mag mit Flatt „ein gutes Glossem" genannt werden, denn es ist jedenfalls im Gedanken richtig. Dagegen das von Tischend. gestrichne μέρη, welches Harl. für zweifelhaft erklärt, Olsh. gradezu verwirft, möchten wir mit Lachm., Schott, Scholz u. A. beibehalten, da es theils äußerlich schon (wie B.-Cruf. anmerkt) besser begründet ist, theils, wie uns dünken will, kaum in der ohnehin so gedrängten Rede entbehrt werden mag zur stärkeren Anschaulichkeit; auf alle Fälle wäre es ebenfalls zu ergänzen. Kommen wir nun aber zu dem Gewirr der Ausleger über den Sinn dieses κατώτερα μέρη

1) Welchen sehr einfachen Gedanken Olsh. besser erkannt hat als Bengel, der durch die Annahme, der Ap. wolle Christi Gottheit aus dem Ps. beweisen, die Sache verwirrt und eigentlich umkehrt.

τῆς γῆς — was ist nicht Alles darüber gesagt und geklügelt worden! — so wollen wir nur kürzlich Anderes kritisch referiren, um zur positiven Begründung dessen, was uns als das allein Rechte sicher steht, zu eilen.

Viele verstehen die dem Himmel entgegengesetzte Erde, die niedere überhaupt, also das καταβαίνειν von der Menschwerdung: siehe die Namen zum Theil bei Harl. verzeichnet. So namentlich die meisten Reformirten von Calv. an, v. Cölln (Bibl. Theol. II, 307.) und Pott (Excurs. III.) sind sehr sicher darin, selbst Winer exegesirt diesmal wie Storr und Flatt, findet einen Genit. appositionis, wie in ὕψος τοῦ οὐρ. Jes. 38, 14. vgl. Apostg. 2, 19.[1]). Auch Harl. (dem v. Gerl. folgt) und zuletzt B.-Cruf. haben sich dafür entschieden, letzterer vergleicht noch die erklärenden Genitive Röm. 8, 23. 2 Kor. 5, 5. (wo doch vielmehr πνεῦμα der volle, ganze Geist.) Nun darf man zwar nicht mit Olsh. sagen, καταβαίνειν (s. z. B. noch Bar. 3, 19. εἰς ᾅδου κατέβησαν) finde sich nie von der Menschwerdung gebraucht, denn dabei hat er Joh. 3, 13. und 6, 42. 51. ganz vergessen; aber es fehlt dennoch viel, daß diese Deutung sich unbedingt erweisen könne. Daß der Zusammenhang hier nur den allgemeinen Gegensatz von Erde und Himmel fordere oder zulasse, daß im Ps. sich keine Spur von Tod oder Niederfahrt zur Hölle finde, wird beides wohl von Harl. behauptet, aber wir leugnen Beides, Letzteres darum schon, weil doch die Gefangenen des Ps. gewiß die höllischen Mächte sind. Wenn Harl. kühn frägt, was für ein Zusammenhang sei zwischen den Gnadengaben, die Chr. gibt, und seinem Tod oder descensus ad inferos — so ist doch wahrlich die Antwort leicht: eben die Erwerbung auf diesem Wege, durch die Erniedrigung in diesem versöhnenden, erlösenden Kampf und Sieg! Wie sehr das auch hier in den Zusammenh. paßt, werden wir sehen. Selbst in der sehr scheinbaren Parallele für allgemeineren Sinn, Phil. 2, 6 ff. (die man darum weniger genutzt hat) ist doch vom Tode die Rede. Freilich, da könnte man sagen, grade weil es auch hier im Eph.-Br. offenbar die Erniedrigung vor der Erhöhung gelte, könne der desc. ad inf. nicht gemeint sein, als welcher in seiner Siegesmacht schon zur Erhöhung gehöre[2]). Aber die Höllenfahrt ist eben der Wendepunkt zwischen Erniedrigung und Erhöhung, auch zum Ersten gehört sie zugleich, wie schon richtige Katechismuslehre sagen muß. Daher v. Meyer (Hades S. 45.) ganz richtig für unsre Stelle grade das als auch darin liegenden Sinn angibt: „die tiefste

1) Obgleich er wenigstens „nicht verkennen" will, daß die Erklärung vom Scheol Manches für sich hat.

2) Was z. B. Mich. Weber in seiner Ausgabe der symb. Bücher S. 27. 28. für die Auslegung vom Herabkommen auf die Erde geltend gemacht hat.

Stufe der Erniedrigung Christi, nehmlich sein Tod und Eintritt in den Hades, war zugleich der erste Aufschwung, so wie die nothwendige Voraussetzung seiner Erhöhung." Schmieder[1]) sagt: „das Begräbniß ist, wie die Geburt, etwas, was an Jesu geschah, die Niederfahrt aber ist etwas, was Er gethan hat" — und auch das ist sehr wahr, gilt für unsre Stelle. Wie wir denn hernach noch viel mehr für diese Deutung derselben, Einiges noch gegen die vermeinte Selbsterniedrigung des Menschwerdens, die hier keinen Platz findet, sagen werden.

Durch Ps. 139, 15. verleitet, haben sogar Manche die Herabkunft in den Mutterleib, den Schooß der Jungfrau Maria verstanden, darunter namentlich Witsius in exercitt. ad Symb. ap. König schreibt mit Recht, diese Meinung „bedürfe wohl nicht der Widerlegung." Wir bemerken zum Ueberfluß, daß in Ps. 139. zwar allerdings deutlich der Mutterleib genannt ist, aber in einer tiefsinnigen Kombination als der Scheol des Mikrokosmus, des Menschen, ganz wie Hiob 1, 21. wieder das Todtenreich unter der Erde als der andre große Mutterleib gilt[2]). Nicht nur wie die Metalle und Krystalle tief in der Erde heimlich sich bilden (auch das ist mitgegriffen), sondern vornehmlich wie im Hades die Stätte der Umgeburt und Entwicklung für den (embryonisch dahin kommenden) größten Theil der Menschenseelen ist — so, meint David, sei er in der Hadestiefe des Mutterleibes gebildet. Daher uns diese Parallele wieder nur zum Rechten weiset.

Oder sollen wir stehen bleiben bei der halben, durch Opposition sich in Irrthum verkehrenden Wahrheit, womit so Viele schon im A. T. bei Scheol und Grube, bei den Tiefen der Erde nur an Tod und Grab denken wollen? Sehr natürlich hat man auch das hier angewandt. Schon Chrys. u. Theodoret deuten so vom Tode, nicht anders Oekum., Phavor. u. s. w., Beza u. A. speciell vom Grabe. Darin liegt etwas der Wahrheit Näheres, doch müssen wir biblisch genauer fortschreiten bis zur Unterwelt, welcher allein diese Ausdrücke sämmtlich, zu denen auch unsre hiesige Formel gehört, buchstäblich entsprechen. Selbst in Matth. 12, 40. hat der Herr nicht bloß vom Grabe geredet, s. die Nachweisung in meinen Reden Jesu.

Also wir kommen zu dem Verständniß, welches εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς für εἰς ᾅδου nimmt, vom Scheol deutet. Wiederum Viele haben das erkannt und festgehalten von Alters her: schon Iren. (c. haer. IV, 27. V, 31.) — dann Tertull. Hier. Ambr., die meisten katholischen, seit Calov wieder die meisten lutherischen Theologen — auch schon Erasm.

1) Der Geist der unirten evang. Kirche. II. Heft: das apost. Symbolum. S. 28.

2) In sehr vielfacher Beziehung, so daß auch Spr. 30, 16. dahin gehört.

(Paraphr. ad inferos, quibus nihil esse potest inferius) — Corn. a Lap., Beng., Seml., Koppe — zuletzt König. Diesmal auch Rück., welcher überzeugt ist, daß „eine ganz unbefangene, Dogmenscheu so sehr als Dogmensucht vermeidende Betrachtung" zu nichts Anderem als zur Unterwelt führen könne — welcher zu bedenken gibt: daß P., von dem redend was der Erhöhung Christi vorangehen mußte, doch gewiß an den Tod gedacht hat und sofort weiter an seinen Aufenthalt während seines Todseins, im natürlichsten, wahrsten Gegensatze zum Himmel. Wir sind unsern Theils überzeugt, seit wir den Eph. Br. lesen konnten, daß er hier davon deutlich redet, und finden „jene geheimnißvolle Unterwelt, da die Gefangenen der Sünde und des Todes aufbewahrt sind," wenigstens als offenbares Geheimniß in der alten und neuen Schrift vielfach klar verkündigt. Wir möchten also nicht mit Passav. sagen: „hier berühre der Ap. dem Ausdrucke nach — jene unbestimmten Vorstellungen der Israeliten vom Aufenthalt der Verstorbenen" — wonach sie sich denselben so und so dachten, ihn so und so nannten. Sondern wir bezeugen im Voraus: daß hier nur von einer, die sogar kaum unbestimmte, wenigstens im Wesentlichen einstimmige Vorstellung fast aller Völker sicher bestätigenden Offenbarung des göttlichen Wortes die Rede sein kann. Sehr thöricht, aus Unverständniß dieser freilich viel verkannten Wahrheit hervorgegangen ist der noch von B.-Cruf. an die Spitze gestellte Einwand für unsre Stelle: „daß ὕψος dann nicht den Himmel bedeuten würde, sondern das Lichtreich, als Gegensatz des Schattenreichs, also die Erde!" Wogegen schon genügt, daß ja nicht wieder ὕψος τῆς γῆς dasteht, vielmehr in κατώτερα τῆς γῆς die irdische Oberwelt zugleich noch auf die Seite des Hinab gegenüber gestellt wird. Wenn Andere den Komparativ κατώτερα fälschlich urgiren und behaupten, daß er hier nur dem Himmel entgegenstehe, daher für die Erde vim Positivi habe, so ist das Richtige vielmehr, daß er vim Superlativi hat [1]) und der ganze Ausdruck, wiewohl mit einer Modifikation, die sich auch rechtfertigen wird, nur jener variirten und doch einigen Formel entspricht, welche vom A. T. her feststeht, einerlei mit dem εἰς τὰ καταχθόνια des Symb. ap. (Psalterium Graec. Greg. Papae: εἰς τὰ κατώτατα).

Ganz genau entsprechend ist im A. T. תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ — wovon Olsh. richtig sagt, daß es nur an drei Stellen vorkomme, obwohl in andern ein wenig veränderter Ausdruck dasselbe meint, was dabei nicht übersehen werden darf; unrichtig aber, daß es in jeder dieser drei Stellen andre Bedeutung habe. Die erste derselben Ps. 63, 10. ist unzweifelhaft,

1) Wie Erasm. das inferiores der Vulg. mit infimas verbessert.

um so gewisser, als in der Parallele Ps. 55, 16. gradezu שְׁאוֹל entspricht. Von der zweiten Ps. 139, 15. war schon die Rede; zuletzt in Jes. 44, 23. gilt nichts Anderes, obgleich Viele sich fälschlich darauf berufen, und wirklich schon die LXX. hier mit ihrem willkührlich abweichenden, unbegründeten τὰ θεμέλια τῆς γῆς dem Scheol ausgewichen ist. Wir finden in Rosenm. Schol. kein Wörtlein über dies auch hier gleich bedeutsame תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ, welches doch nicht oberflächlich überhüpft werden darf, weder als (höchst seltsam erscheinender) Parallelausdruck zu הָרִים, wie die LXX. vorangeht, noch als bloßer Gegensatz der Niederungen auf Erden (was תַּחְתִּיּוֹת nimmermehr heißen kann) mit dem Gebirge, woraus dann z. B. Grot. ein Bild für plebeji und reges machte. Noch seltsamer war die Deutung von Vitringa, welcher die remota et inculta terrae loca verstand, also die manifestatio gloriae Christi inter *gentes* per evangelium geweissagt fand und nun dies auch in den Eph.Br. herübernahm. Noch einmal: תַּחְתִּיּוֹת nach der Spkache schon an sich wie nach den Parallelen (deren viel mehr als zwei sind) kann unmöglich „entlegene Winkel" bedeuten, ja nicht einmal niedrig gelegene Landstriche in einem Sinn etwa, wie Apostg. 19, 1. ἀνωτερικὰ μέρη (merke wohl: ohne τῆς γῆς) vorkommt. Und vollends, eine symbolische Beziehung solchen Sinnes auf die Heiden, im Gegensatz der Höhe Zions und Jerusalems, ein Hinabsteigen in diese Niederungen der Heiden (dies das καταβαίνειν dem ἀναβαίνειν gegenüber!) in unsrem Br. zu finden ist unausführbar, wie Olsh. anschaulich macht und uns, weil jeder Ausweg sich sonst verschließe, zur Formel תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ im sichern Sinne zurückkehren heißt. Für die Stelle bei Jesaias (die allein für andern Sinn gelten würde) entscheidet auch Gesenius, daß gleichmäßig nur der Scheol zu verstehen sei. Zwar findet wieder Harl. eine Aufforderung an den Scheol zum Jubel, die Zusammenstellung: Juble Himmel, jauchze Hölle! durch innern Widerspruch undenkbar und wendet dafür sehr übel die Frage und Klage Ps. 6, 6. 88, 13. an; allein grade darauf gibt es in der großen Erlösung, welche bis in des Todes Tiefen dringt, noch eine Antwort! Der Erlöser verherrlicht sich an seinem Volke durch alle Gebiete von der höchsten Höhe bis zur tiefsten Tiefe: so steht dem jauchzenden Himmel zunächst der Hades entgegen, Berg und Wald auf Erden in der Mitte. Denn wenn der Erlöser vollbracht hat, werden nicht nur die schon in den Hades hinabgefahrenen Israeliten (יוֹרְדֵי עָפָר Ps. 22, 30. vgl. auch Ps. 68, 23.) des neuen, vollen Heils theilhaftig, sondern — viel weiter umfassend — noch viel dort befindliche Götzen- und Bilderdiener (wovon ja Jes. 44. besonders geredet hat) erlöset, zu Gottes Israel gefügt.

Nehmen wir doch ferner die verwandten Ausdrücke dazu: das nur nachdrücklicher umgestellte אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת (das Land oder die Erde der Tiefen, gleichsam die Unter-Erde) Hes. 26, 20. 32, 18. 24. תַּחְתִּית 31, 14. Daß grade dies תַּחְתִּי der Hauptausdruck für die Unterwelt bleibt, zeigt ferner שְׁאוֹל תַּחְתִּיָּה Ps. 86, 13. und שְׁאוֹל תַּחְתִּית schon 5 Mos. 32, 22. so wie בּוֹר תַּחְתִּיּוֹת Ps. 88, 7. Klagl. 3, 55. Der terminus bleibt auch in Variationen fest, wie noch Gebet Man. V. 14. zu sehen. Der scheinbare Unterschied in diesen Formeln hebt sich auf und auch der verschiedene griechische Ausdruck kann gegen ihre Einheit nichts bedeuten. Mag immerhin der hier vom Ap. gewählte Komparativ (wir werden sehen, warum) nicht vorkommen [1]), dennoch haftet an dem κατώτερα deutlich der Bezug auf die Tiefen, die תַּחְתִּיּוֹת. Auch in den zwei neutestamentl. Stellen, die Harl. nach Beza sehr unbefugt einwendet, liegt kein Beweis dagegen: in Apostg. 2, 19. will das von Petrus oder Luc. dem Citat aus Joel geflissentlich beigefügte ἄνω und κάτω grade die Extreme andeuten, γῆ κάτω zugleich auf die geheimen Wunder der Tiefe winken [2]); in Joh. 8, 23. weiset ἐκ τῶν κάτω gewiß tiefer als bloß zur Erde hinab, in den Abgrund Satans [3]). Endlich das jüdische הַתַּחְתּוֹנִים für die Erde ist offenbar ein Ausdruck von ganz andrer Gestalt und Beziehung.

Also mit der Sprache schon, was den einen Ausdruck betrifft, kommen wir dahin, wenigstens viel mehr für die Höllenfahrt in unsrer Stelle, nichts gegen sie zu finden. Der Zusammenhang aber, wenn scharf und gründlich in's Auge gefaßt, entscheidet vielfach dafür. Die gefangenen Feinde, die Teufel (wofür schon Kol. 2, 15. eintritt), sind ja durchaus unterschieden von den begabten, erlöseten τοῖς ἀνθρώποις — daß aber die Mächte, welche besiegt und gefangen werden müssen, auf daß die Menschen frei ausgehn und Gnade empfangen mögen [4]), um der Sünde willen durch den Tod herrschen, die Menschheit im Todtenreich festhalten, ist eine Schriftwahrheit, welche sich nun hier ganz treffend aus dem typischen שְׁבִית שֶׁבִי hervorholt. Eben darum werden die Tiefen der Unterwelt genannt! Der Komparativ κατώτερα drückt keine „Komparation mit

1) Die LXX. setzt Ps. 63, 10. κατώτατα — Ps. 139, 15. ἐν τοῖς κατωτάτω τῆς γῆς — Ps. 86, 13. ᾅδου κατωτάτου — 5 Mos. 32, 22. ᾅδου κάτω — Ps. 88, 7. Klagl. 3, 55. λάκκος κατώτατος — dann im Hesek. βάθος und βάθη.

2) Siehe unsre Reden der Apostel I. S. 38.

3) Wie wir ebenfalls aus dem Zusammenhang erwiesen haben: Reden Jesu, IV. S. 447. 448.

4) Denn auch den Verdammten kam ja Gnade und Gabe wenigstens in der Predigt des Evangeliums, wovon 1 Petr. 3, 19. 4, 6. offen redet.

dem Himmel" aus (eine sehr unnöthige Bezeichnung, daß die Erde niedriger als der Himmel sei!) — sondern kann nur meinen, was Rück. freilich etwas ungeschickt ausdrückt: er ist tiefer hinabgestiegen als die (gewöhnlich nur sogenannte) Erde. Nehmlich einerseits gehört der Scheol auch noch im weitesten Sinn zur Erde (daher er auch אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת oder תַּחְתִּית heißt), anderseits nimmt der Ap. grade den Komp. um noch mehr als γῆ zu sagen, insofern sich dies auf die Menschen bezieht. Eben so fein als wahr ist Bengel's Note: cum mentione *terrae* conjuncti sunt *homines*, cum mentione *locorum inferiorum* conjuncta est *captivitas*. Nun erst haben wir den vollen Gegensatz des ἀναβαίνειν und καταβαίνειν, indem dem ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν (wozu denn sonst diese Verstärkung, wenn sie nach Winer und Harl. nicht auch den stärksten Kontrast fordern soll?) ganz deutlich die κατώτερα μέρη τῆς γῆς entsprechen, als ob vorher ἀνώτερα μέρη τοῦ οὐρανοῦ gesagt wäre. Wir sagen mit Olsh. dreist, daß dieser in die Augen springende Kontrast sich nur auf gewaltsame Weise beseitigen lasse, fügen bei, daß V. 10. τὰ πάντα wieder Beides zusammenfaßt, was keine Wahrheit hätte, wenn die Hölle noch fehlt. Endlich bezieht sich der Ap. hier mit dem Auffahren aus der Todtenwelt auf Kap. 1, 20. 21. (ἐκ νεκρῶν), wie mit dem in V. 11—13. entwickelten πληροῦν auf Kap. 1, 22. 23. Die siegreich durchbrechende, sofort in der tiefsten Erniedrigung zum Auffahren umschlagende Erscheinung des Heilandes im Hades war der entscheidende Wendepunkt des Erlösungswerkes, wie wir schon zu Kap. 2. davon zu reden Anlaß hatten (S. 345.) — abermaliger Beweis, daß dieser Gedanke dem ganzen Br. im Grunde nicht fremd ist. Was der Herr im Hades gethan, gebracht, aufgeschlossen — „dies ist im Unsichtbaren der Uebergang aus dem Alten Bunde in den Neuen" [1]). Der Lehre von diesen Dingen kann es nicht schaden, daß Unverstand oder doch Sprödigkeit gegen die Wissenschaft beschämende Aufschlüsse der Offenbarung, träge Genügsamkeit, die nichts Tieferes lernen will, oder gar sträflicher Widerstand sie stets verdunkelt, angefochten, verworfen hat. Wer die ältere Verwirrung und Unwissenheit kennen lernen will, sehe in *Walch.* introd. in libr. symb. bei der Form. conc. den §. 24. p. 848 ff. Zwar lobt Rambach einmal sehr gutmüthig „die Moderation unserer theologorum, da sie es in der Form. conc. p. 615. nicht determiniren wollen" — es mag aber noch etwas Anderes als immerhin löbliche Moderation dabei gewesen sein. In neuerer Zeit gibt Besseres, eine gründliche Einführung der Lehre in die Theologie wenigstens vorbereitend, König's bekannte Schrift, nachdem zuerst wie-

1) Wie ein erleuchteter Schriftkenner davon schreibt: (Salzmann) Blick in d. Geheimniß des Rathschl. Gottes. Straßb. 1810. S. 314.

der v. Meyer[1]) Tiefgehendes, Aufweckendes darüber ausgesprochen; auch die treffliche, nur ein wenig stark auftragende Streit- und Flugschrift von Sincer. Bibliophilus (die Leipziger Religionsfrage: Wie dünket euch um die Höllenf. Christi? Magdeb. 1844.) ist nicht zu übersehen. Dergleichen sei unsern Lesern empfohlen, wenn wir uns hier begnügen müssen, der noch des vollständigen Ausbaues harrenden Lehre ein dictum probans bewahrt zu haben. Was bei Poeten und Philosophen der ganzen alten Welt, sonderlich bei den Griechen von Homer und Hesiod bis Platon und weiterhin in seinen Grundzügen gleich sich findet[2]), wird zunächst im A. T., dies dann wieder im Neuen bestätigt, berichtigt. In diesen Hades ist Christus, das Geschick des menschlichen Todes ganz erfüllend, gekommen, hat Satan und seine Macht viel anders und stärker als bisher gebunden, aller Menschheit auch dort die volle, neue Gnade der Erlösung angeboten, die schon im Glauben darauf Harrenden mit sich heraus- und emporgeführt. Von Leiden oder Schmerzen aber, die ihn hier noch getroffen hätten, kann keine Rede sein nach dem *Τετέλεσται* des Kreuzes, nach dem עָשָׂה und גָּאַל, über welches auch Jesaias die Tiefen der Erde schon frohlocken heißt; die *ὠδῖνες τοῦ θανάτου* Apostg. 2, 24. waren an Christo laut Joh. 16, 21. bereits vorher zu Ende gekommen. —

Und nun wird es Zeit sein, was wir zu Anfang schon vom innersten Zusammenhange des Grundgedankens in diesem *κατέβη* mit dem Inhalt und Plan des Kap. und ganzen Br. hier sagten, deutlicher hervorzuheben[3]). Bloß daß Chr. den Menschen Gaben gibt, soll nicht erst gelehrt oder mit Schriftwort belegt werden, sondern schon in *κατὰ τὸ μέτρον* V. 7. fanden wir die Hinweisung auf Art und Weise dabei. Daß er die Menschen, seine Gemeinde begabet hat, dafür allein wäre dies besondre Citat, vollends dies Hervorheben des in ihm angedeuteten *καταβαίνειν* völlig unnütz; aber daß er die Gaben der Erlösung uns auf dem Wege der Erniedrigung in solchem Kampfe zum Siege, solchem tiefen Hinab vor dem Hinauf erworben hat, das ist die Sache! Manche haben das geahnt, mitunter sogar fälschlich (wie M. Weber) gegen die reale Höllenfahrt wenden wollen, und doch ist es nur selten richtig und scharf erkannt

1) In der kleinen Schrift: Hades. Frankf. 1810. so wie in seinen Blättern für höhere Wahrheit hie und da gelegentlich, einmal (VI, 222.) in besondrer Abhandlung.

2) Man erinnere sich namentlich an die bekannte Erzählung des Sokrates im Phädon über das homerische *βάθιστον ὑπὸ χθονὸς βέρεθρον*.

3) Also nicht, wie Schmieder in dem trefflichen Schriftchen vom apostol. Symbolum, doch nicht in die Auslegung tief genug eingehend, sagt: die Höllenfahrt sei für P. so wichtig — „daß er Jesu Niedersteigen in die tiefsten Tiefen als nothwendiges Korrelat zu seinem Aufsteigen über alle Himmel, selbst mit Unterbrechung seiner Gedankenfolge, Eph. 4, 9. erwähnt und stark betont."

worden. Die verachtete Berl. Bibel schreibt sehr klar: „Das ist der Prozeß: zuvor hinunter! — Wer nun mit Christo lernet sich heruntergeben, der kann auch in der Höhe auf die Kanzel treten vor das Volk Israel. Nach dem Maaß des Niedersteigens erfolget auch das Aufsteigen. Je mehr wir in die Niedrigkeit herunterſteigen, in die Demuth und Vernichtigung eingehen, je mehr werden wir über Sünde, Tod und Teufel triumphiren. Der Ap. lehret uns verborgentlich die Ordnung unserer Pflicht in Vorstellung des Exempels Christi." Dasselbe, wie es noch einmal in den letzten Tagen auch an der ganzen Gemeinde sich darstellen wird und muß, gibt v. Meyer's Note dazu: „Mithin müssen auch die Christen durch verschiedene Stufen der Niedrigkeit empor. Demüthiget euch, und verachtet Keinen!" [1]) Ja wohl, dies ist das praktische Hauptmoment der Stelle hier am Anfange des praktischen, ermahnenden Haupttheils: Jeder für sich und Alle mit einander haben in Christo denselben Weg zu gehen. Wenn Harl. diesen auch schon von Chryſ. und Theoph. angedeuteten Gedanken ohne Weiteres „gegen den Zusammenhang" findet, so glauben wir mehr als bloße Behauptung des Gegentheils gegeben zu haben. Erkennen wir aber dies περὶ ταπεινοφροσύνης παραιτεῖν des Ap., dann gewinnen wir zurückwirkend neuen Grund gegen die Deutung vom bloßen Herabkommen auf die Erde: denn Phil. 2, 5—7. ist wohl richtig, für den Menschen Jesus aber war die Menschwerdung kein sich Demüthigen oder Entäußern. Und redet nicht P. hier wie im ganzen Eph.Br. von dem Herrn als Gottmenschen zusammen, sogar mit stärkerem Bezug auf die Menschheit? Dies führt uns hinüber in das zusammenfassende αὐτός.

**V. 10.** Der Hinuntergefahrene, Er (derselbe) ist auch der Aufgefahrene hoch über alle Himmel, auf daß er Alles erfülle.

Daß αὐτός nicht gradezu für ὁ αὐτός steht, mögen wir Winer zugeben, und nichts desto weniger behält dies Hervorheben der identischen Persönlichkeit gleiche Geltung: es ist offenbar die gottmenschliche Person gemeint, ganz wie Kap. 2, 14 ff. Bei „allen Himmeln" dürfen wir hier nicht grade zählen, wie die Juden [2]), es genügt die Erinnerung an

1) Vergl. dazu Bl. für höh. W. VI, 261—264.

2) Bekanntlich lehren sie meist von sieben Himmeln, und auch Paulus 2 Kor. 12, 2. nennt einen dritten. Siehe hierüber, so wie über die schon von R. Juda, dann z. B. vom κήρυγμα Πέτρου dagegengestellte Lehre von zwei Himmeln, auch über sonst dazu Gehöriges nähere Angaben bei Hilgenfeld, die clement. Recogn. und Homil. S. 87. 88. 140. Das über die Schrift Gesagte bedarf jedoch der Berichtigung.

Mehrheit der Himmel, s. Ps. 68, 34. 1 Kön. 8, 27. 5 Mos. 10, 14. Ps. 148, 4. Hebr. 4, 14. 7, 26. Die letzteren Stellen des Hebr. Br. haben dazu noch näheren Zusammenhang, das ὑπεράνω hier will zu Kap. 1, 21. zurückweisen. Dynamisch nach dem Gesetze der Geistes- und Gottesmacht über Stoff und Raum erhob sich der Sieger sofort von der Tiefe zur Höhe [1]), sein vierzigtägiges Weilen auf Erden war schon ein fortgehendes ἀναβαίνειν (wie er der Magdalena sagt), seine Himmelfahrt führte ihn durch und über alle kreatürlichen Himmel zum Throne der Majestät Gottes, welcher selbst in anderm Sinne der einzige, rechte Himmel, die wahre Höhe heißt. Dabei ist ferner zu merken, was Richt. Hausb. anführt: „der Himmel, als Hauptsitz des allgegenwärtigen Gottes, unterscheidet sich von den irdischen Räumen (genauer noch: auch von den unteren, abbildlichen Himmeln) eben durch seine Schrankenlosigkeit; die Himmelfahrt des Herrn ist nicht die Vertauschung einer nahen räumlichen Schranke mit einer andern weit entfernten, sondern sie ist ihrem Wesen nach die Erhebung über die Schranken des Raumes und der Zeit." Hieraus verstehe man also, wie nothwendig und bedeutsam das ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα sich anschließt, als ein starkes Zeugniß gegen gewisse reformirte Theorien, welche Christum in den Himmel gleichsam einschließen. Wenigstens an Erfüllung der Weissagungen mit Koppe (u. A. vor ihm) hier zu denken, ist baare Thorheit ohne allen Zusammenhang; aber auch was Rück., indem er dies verwirft, an die Stelle setzen will, ist nicht besser: um zu vollenden, vollbringen, was ihm als zum Werke der Erlösung und Wiederherstellung aufgetragen war [2])! Eben so Matthies: damit er Alles vollbrächte, was von ihm zum Heile der Menschheit vorbereitet war. Unbedingt falsch; denn das ἵνα πληρώσῃ hier entspricht noch sehr deutlich dem in Ps. 68. folgenden: לְשִׁכֹּן יָהּ אֱלֹהִים, daß Gott der Herr daselbst wohne — wird als erfüllendes Durchwohnen und Durchwirken sofort V. 11—13. bis zum abermals gesagten πλήρωμα entwickelt. Desgleichen kann man τὰ πάντα nach dem Zusammenhange nur hiezu passend verstehen. Auf keinen Fall stehet es für τοὺς πάντας, wie Grot. meint: ut impleret sive satiaret omnes, nempe fideles, donis suis. Auch nicht für „alle Dinge" nach der Berl. B., sondern offenbar wird jetzt Höhe und Tiefe, Himmel und Hölle und Erde oder Oberwelt dazwischen, das Alles, worin und wodurch Christi Weg des Hinab- und Hinauffahrens gehet, zusammengefaßt. Chr. erfüllt dies

1) Als die Höllenmächte „im Nu des Todes Jesu, da sie seiner mächtig geworden zu sein glaubten, ihn als ihren Ueberwinder und Zerstörer erfahren mußten." Rieger.

2) Wobei er sich's entgehen läßt, daß der Syr. mit seinem ܢܫܠܡ hiefür eintritt.

ganze Gebiet: erstlich, zunächst mit seinen Gaben, wie die Meisten von jeher auslegten — ohne daß dafür die Bedeutung „sättigen" aus πίμπλημι herüberzuholen wäre, und unter diese Gaben gehört auch die Predigt an die Todten, selbst die vergebliche, die nur das Gericht vollendet. Aber das ist noch nicht genug, denn absichtlich stehet ἵνα πληρώσῃ nach einem αὐτὸς ἀναβὰς καὶ καταβάς nun absolut: impleret, scil. se ipso [1]). Der weitere Sinn also, vielmehr der erste, auf dem dann das Ausbreiten der Gnaden und Gaben beruht, bezieht sich auf die lebendig wirkende, in Selbstmittheilung ausgebreitete Gegenwart des Herrn, wie v. Meyer's Note: „einnähme, mit seiner Fülle und Allgegenwart durchdränge [2])." Bengel: *praesentia et* operatione sua, se ipso [3]). Wie zuerst Kap. 1, 23. die Immanenz Gottes in der Welt (Jer. 23, 24.) schon von Gott in Christo für den engeren Kreis der Gemeinde, in speciellerem Sinn ausgesagt war, grade so gilt dasselbe jetzt von Christo, als dem zu und in Gott Erhöheten: diese Zurückbeziehung der Stelle ist wieder an sich entscheidend. Harl. hat hier das Richtige gut anerkannt; wir erlauben uns zu verweisen auf unsre Vertheidigung der richtig verstandenen Ubiquitas Christi, Reden Jesu IV, 339. und VI, 164 ff. Damit ist immer keine absolute Allgegenwart, die auch der verklärten Menschheit und Leiblichkeit widerstrebt, anzunehmen, wohl aber eine Fähigkeit, mit dem geistleiblichen Wirken und Sichmittheilen überall hin zu dringen, wo die Gemeinde, eben der Leib im Geiste sich bauet. Dies τὰ πάντα begreift Himmel und Hölle, geht folglich einerseits über die Gemeinde hinaus; anderseits erstreckt sich doch das Erfüllen mit Gaben, also mit der Theilhaftigkeit seiner selbst nur auf die durch den Glauben Ihm beigefügten, aus der Tiefe bis zur Höhe geführten Menschen, die richtende und herrschende Gegenwart freilich über Alles. Von allgemeiner Wiederbringung ist abermals in diesem πάντα nichts zu suchen; dagegen deutet sich allerdings an, wovon wir später mehr sagen werden, daß der Herr sein großes Werk, die Heiligen zu bereiten, im Hades eben so wohl als über der Erde begonnen hat und fortsetzt [4]). Kling [5]) sagt ganz gut: „Diese Macht des Wirkens entfaltet sich nur allmählig und stückweise in Gaben des Geistes im engern und weitern Sinne, in einer Mannigfaltigkeit von

1) Stolz übersetzt: Alles voll [von ihm] würde.

2) Dagegen „vollbrächte" voran ist falscher, unmöglicher Vielsinn.

3) Was noch genauer als τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ καὶ τῆς δεσποτείας bei Chrys.

4) Wodurch sich dann das Bedenken bei Olsh. (S. 233.) erledigt: was doch die Höllenfahrt hier solle, wo von der Geistesmittheilung an die Lebenden die Rede sei? Denn es ist eben auch von den Todten die Rede, ganz wie Röm. 14, 9.

5) Monatsschr. für die ev. K. der Rheinprov. 1847. Oct. S. 211 ff.

Kräften und Talenten, u. s. w. In solchen Gaben legt sich die universelle Macht des Erlösers und Vollenders der Menschheit aus einander. Dies geschieht in der Gemeinde, die sein Leib ist, der Organismus, worin sein Geist als allwaltende Kraft sich bethätigt." Wenn aber hierauf ein Sprachgebrauch in Bezug auf das Wort Kirche bestätigt oder eingeführt wird, wonach „dieser Organismus nun ein viel umfassenderes Ganzes ist, als das, was wir durch Kirche bezeichnen" — so scheint uns dieser von Eph. 1, 23. abweichende Sprachgebrauch eher zu bekämpfen. Was wir Kirche nennen (leider ja, doch mit welchem Recht?) soll zwar zunächst und im engsten Sinne Leib des Herrn sein, aber jener „Organismus," heißt es, umfasse weiterhin „die Christenheit oder die in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommene Menschheit nach ihrer ganzen Bestimmung, also das Menschenleben nach allen seinen Beziehungen und Verhältnissen." Sehr wahr, und es thut gewiß Noth, mit freiester Weitherzigkeit, die auch allein richtige, strenge Anerkennung der tiefsten Gründe sein kann, dies über das ganze Menschenleben sich erstreckende ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα walten zu lassen. Dennoch ist es eben darum nicht gut, den staatsrechtlichen oder auch nur äußerlich gesellschaftlichen Begriff des Wortes „Kirche" für den engeren Sinn theologisch zu kanonisiren, weil er dann sogleich seine Wahrheit verliert [1]); wenigstens das N. T. und der Eph.Br. gibt uns keine Erlaubniß, ἐκκλησία so zu übersetzen: Organismus der Religionsgemeinschaft, neben anderen auch noch zum Leibe Christi im weiteren Sinn gehörigen Organismen. Hier vernehmen wir nichts von den Organismen des Staates oder der Kultur, und wenn dieselben jetzt in christlichen Völkern der „Christenheit" allerdings vorhanden sind, auch nicht ignorirt werden dürfen oder sollen — so bleibt nichts Anderes übrig, als: einerseits dies ganze Volks- und Menschenleben, insofern und wie weit es unter dem Einflusse des Geistes Christi steht, noch in den Begriff der Kirche, Gemeinde, des Leibes Christi mit aufzunehmen, anderseits das Natürliche, Heidnische, zum Widerchristenthum Gesteigerte desselben auch wie sich gebührt auszuschließen, gegenüberzustellen. Wir werden freilich auf diesem Wege finden, daß die Gränzen der Kirche durchaus nicht mehr so bestimmt gezogen werden können, wie zur apostolischen Zeit; darein sollen wir uns aber schicken und auf keinen Fall dem ἐκκλησία des Eph.Br. wider die Meinung des Geistes nun unsern verengerten Special-Organismus der Religionsgemeinschaft unterschieben, als womit sich

1) Denn zu Zeiten kann in Staat, Volk und Kultur draußen, selbst in scheinbar von Christo gelösten Entwickelungen und Bestrebungen fast mehr Leben des Leibes Christi sein, als in der äußerlich verfaßten Kirche.

die ganze Exegese verrücken, alle richtige Anwendung des vom Ap. Gesagten fälschen würde.

Sind wir so mit V. 10. vom Ap. in die umfassendste Weite des Wirkens Christi, welches die Menschheit sogar noch im Hades zu finden weiß, gewiesen worden — alsbald wieder, damit beiden Seiten der Wahrheit Recht geschehe, damit der von der Tiefe bis zur Höhe überall hin, wo gesunkene oder erhöhete Menschen sind und sein sollen, sich streckende Organismus auch seine zunächst am Haupt und Lebensquell hangenden Hauptorgane bekomme, werden wir im scheinbaren Kontrast, aber im tiefsten, nothwendigsten Zusammenhang auf den ersten, engen Kreis erwählter, geheiligter Persönlichkeiten verwiesen. Das berufene, verordnete, schon unter Botmäßigkeit gestellte Gebiet der sich erweiternden Gemeinde ist von Anfang nichts Geringeres als die Welt (Matth. 13, 38.); auf jenes πληροῦν τὰ πάντα ἐν πᾶσι wird es angelegt nur innerhalb der Gränzen des anderen τὰ πάντα, welches der ganzen Höhe und Tiefe, die Christi Person schon durchschritten und für sich eingenommen hat, entspricht. Dennoch anderseits — die ersten Arbeiter für dies unermessene Gebiet waren zwölf Apostel, und in demselben Maaße (wie V. 7. auch zu verstehen) gehet es fort durch erste Beamte, welche wieder andre und so von Stufe zu Stufe alle Heiligen zum ἔργον διακονίας bereiten. Sagten wir vorhin: die Gaben Christi sind gleichsam selbst Menschen — so erkennen wir jetzt den Grund und sagen genauer noch: alle δόματα, χαρίσματα sind vornehmlich διακονίαι, Amtsgaben, denen von Christo für Erbauung des Leibes geordnete Aemter, Amtswerke der Vermittlung zwischen Glied und Glied in Vollmacht des Hauptes entsprechen. Hier gelten die Worte von Kahnis: „Die Einheit des Geistes hebt den Unterschied der Gaben und Aemter nicht auf. Im Geiste des Lebens ist Einheit, im Geiste des Amtes Unterschied." Amt endlich ist konkret, lebendig nur vorhanden in amtlichen Personen, daher sich zunächst an die mittlerisch erlösend und begabend wirkende Person Christi, natürlich so, daß dieser Christus durch den Geist selber der Wirkende bleibt, andre seine Wirkung explicirende, hinüberleitende Personen anschließen. Wenn die mehrgenannte Schrift vom Rathschl. für ganz Kap. 4. unsres Br. als Inhalt angibt: „Die Werkzeuge, durch welche allein der Zweck des ewigen Rathschlusses Gottes erreicht werden kann" — so ist das wenigstens für V. 7—16. richtig gesehen und gesagt. V. 11—13. insonderheit aber, welcher Abschnitt (wie schon bemerkt) ferner auf Kap. 1, 22. 23. zurücksieht, indem nun hier die Organe, welche das Haupt mit dem Leibe verbinden und endlich aus dem πλήρωμα (man merke das im Voraus!) eine Wahrheit machen,

sich als die ersten Gaben desselben zeigen, dieser engere Abschnitt ist, wenn wir nicht sehr irren, wieder in der uns bekannten Trichotomie geordnet. Als Grund und Anfang stehet V. 11. voran das, wie zuerst von Christo selbst geführte, so nun in der Gemeinde explicirte Zeugenamt, vgl. Kap. 2, 17. 20. Als Weg und Mittel seiner Wirksamkeit für das Ganze sehen wir V. 12. die Bereitung jedes Heiligen zu seinem am Leibe dienenden Gliedwerk; als Ziel und Ende zeigt sich V. 13. das Hinankommen Aller zum (die Erfülltheit vollendenden, jenes erste πλήρωμα des begründenden Rathes zur ausgeführten Wahrheit machenden) Vollalter Christi, des Hauptes auch für den Leib. An welchem Ziele dann zugleich, das Relative des Anfangs V. 7. aufhebend, in einem anderen μέτρον die besondre Vertheilung aufgegangen erscheint.

In dieser Darlegung sehen wir voran schon: daß die Ausdrücke, denen wir jetzt begegnen werden, zwar vom Anfang der entstehenden Gemeinde, aus dem vorhandenen Leben der apostol. Zeit hergenommen sein müssen, doch eben so gewiß, was der Ap. damit sagen will, bis an das Ende des ausgebaueten, erwachsenen Gemeindeleibes für alle Zeit seine Wahrheit und Gültigkeit behält. Also nicht bloß von damaligen Aemtern, Gaben und Zuständen ist die Rede, so daß wir uns begnügen dürften, wie die meisten Ausll. hier zu sagen: „die Apostel waren, die Propheten, Evangelisten u. s. w. waren damals die und die, hatten ihre Stellung so und so — sondern diese Grundämter und zuerst in der Leibesbildung angesetzten Hauptorgane sind allerdings ihrem Wesen nach etwas Bleibendes. Es handelt sich für das Verständniß hier keineswegs bloß (mit Rück. zu reden) um „die Geschichte der ersten Kirchenverfassung," als ob wir nun bei ganz veränderten Verhältnissen, in unsrer Konsistorial- oder Presbyterialverfassung etwa ganz andere Präsidenten, Räthe, Doktoren, Pastoren, Presbytern u. s. w. bekommen hätten! Sondern alles amtliche Wirken in der Gemeinde, was auch für Namen und Formen sich fänden, ist jedenfalls auf die hier gezeichneten, in der apostol. Gemeinde prototypisch erschienenen Grundcharaktere zurückzuführen. Die Behauptung des Irvingismus: „die hier aufgezeichneten vier Aemter seien, weil unmittelbar der Kirche am Anfang von Christo gegeben, ein- für allemal die bestmöglichsten Organe der kirchlichen Entwickelung überhaupt" — „auch sei ja V. 13. ausdrücklich gesagt, daß diese Aemter bestimmt seien zu bleiben, bis daß der ganze Leib zum vollendeten Mannesalter Christi hinangekommen sei" — hat wirklich exegetischen Grund und wird nur in ihrer mechanischen Anwendung des im Geiste zu Verstehenden, sonderlich in der unverständigen Ueberspannung des apostolischen Amtes falsch [1]).

1) Man darf sie also nicht widerlegen, wie Vict. Andreä (in seinem schon er-

**V. 11.** Und Er (derselbe) hat Etliche gegeben zu Aposteln, Etliche zu Propheten, Etliche zu Evangelisten, Etliche zu Hirten und Lehrern.

„Dies sind die Werkzeuge, durch welche der Herr seine Kirche zu bauen erwählet hat, nicht Päbste, nicht Kaiser und Könige, nicht Fürsten, Große, Gewaltige und Machthaber dieser Welt, sondern — Ap. Pr. Ev. u. s. w. sind es, Männer von seinem Geiste erleuchtet, mit Kraft aus der Höhe angethan, nicht bloß von Menschen erwählte, sondern von Ihm selbst gesetzte, gegebene Männer. Durch die friedlichen Mittel des Zeugnisses, der Verkündigung, Seelenpflege, Unterweisung soll es geschehen [1])." Das nun in der Gemeinde weiter explicirte Zeugenamt, so sagten wir vorhin: dies ist die Erstlingsgabe des Geistes von Christo, dies das zuerst sogleich in Gliederung angesetzte Hauptorgan der Vermittlung zwischen Haupt und Leib, mithin auch bleibend, so lange der Leib aus dem Haupte an das Haupt zu wachsen hat. Auf dem Worte beruht, durch das Wort vermittelt sich Alles; denn auch die Hirten sind Lehrer, weiden, hüten und führen nur durch das Wort. In diesen Personen und ihrer Ausrüstung, die sie zu dem macht, was sie sind und heißen, zeigt uns der Ap. ferner die wirkliche Erfüllung des Citates aus dem Psalm, schließt sich nicht bloß wieder an V. 7. (oder auch nur V. 8.) an, sondern unmittelbar an V. 10. [2]) Die Verknüpfung mit dem Psalm zeigt sich aber nicht bloß deutlich im wiederholten ἔδωκε, sondern der Ap. winkt im Hintergrunde, wie uns dünkt, noch auf einen vorhergehenden Vers, in welchem derselbe Ps. schon die Verkündigung des von Gott seinem Volk zu reicher Beutetheilung erkämpften Sieges als Hauptgedanken vorangestellt hatte. Wir meinen Ps. 68, 12., wo Luther's Uebers. wirklich den prophet. Sinn aus dem Typus richtig hervorkehrt, ungeachtet des dem Typus angehörigen Fem. מְבַשְּׂרוֹת — denn יְהֹוָה יִתֵּן־אֹמֶר ist nicht nach

wähnten, sonst so trefflichen Schriftchen S. 44 ff.) thut. Wenn dort der Aorist als Bezeichnung für Momentanes und Vergangenes, das „Etliche" gegen beabsichtigte Vollständigkeit urgirt, hiedurch dem deutlichen μέχρι seine klare Bedeutung verkümmert wird, so ist das ein zu bedauernder Mißgriff falscher Polemik, dessen übler Eindruck bei den Betheiligten durch tiefere Fassung des göttlichen Wortes wieder gut gemacht werden muß. Eben so falsch polemisirt die Ev. K.Zeit. 1847, Nr. 103.

1) So sagt hiezu der ehrwürdige Vater in Christo, Inspekt. Zeller in Beuggen. Siehe die Auslegung von Eph. 4, 11—16. im Monatsblatt von Beuggen 1842. Nr. 9., worauf wir noch öfter zurückkommen werden.

2) Wie Harl. richtig vertheidigt, dagegen B.-Cruf. eigensinnig wieder meint, V. 8—10. sei nur eine Unterbrechung gewesen.

Dathe praestat promissum, sondern meint eben das gegebene Wort der Verkündigung [1]).

Αὐτός wiederholt sich nachdrücklich aus V. 10. mit demselben Sinne, wie Harl. anerkennt. Seiler's umschreibende Uebers. schaltet sehr gut ein: „als solcher." Beng. sagt noch treffender: ipse, summa potestate; ministri non dedere se ipsos. Als dieser Allherrscher, der Alles erfüllen kann in Höhe und Tiefe, hat Er die Amtsgaben und Amtspersonen gegeben — Niemand hat sich selber in sein Amt gesetzt, auch die Apostel voran am wenigsten! Jes. 41, 27. Wobei dann wieder gilt, was wir zu Kap. 2. bemerken mußten: Er selber gewißlich, obwohl Oetinger (Epistelpred.) hier mit Recht sagen kann: „das hat er durch seinen Geist gethan, nicht im Fleisch oder in Person." Vorerwählt hat er die Zeugen (Apostg. 10, 41.) lange vorher, aber als Zeugen, als Apostel ausgerüstet und gegeben hat er sie erst am Pfingsttage, dann ferner durch denselben Geist die Propheten und Evangelisten, auch wohl durch Vermittlung der Apostel und Gemeinden die Evangelisten, Hirten und Lehrer, dennoch in dem Allen Er selbst, nach anderem, wesentlichen Sinn in Person. Wenn wir statt ἔδωκε in den verwandten Stellen 1 Kor. 12, 28. Apostg. 20, 28. ἔθετο finden, so ist dieser Begriff zwar hier auch eingeschlossen, doch sagt man sehr falsch deßhalb, ἔδωκε stehe für τέθεικε, ἀπέσταλκε, sei ein bloßes constituit wie שָׂם. [2]) Wir haben dies bereits Kap. 1, 22. abgewiesen und müssen denselben Sinn des Gebens für dies abermalige (mit Bezug auf jenes erste, als auf zweiter Stufe wiederkehrende) ἔδωκε Christi hier um so gewisser festhalten, als V. 7. von δωρεά, V. 8. von ἔδωκε δόματα die Rede war. Schon der Syr. setzte ܝܗܒ — die Zürch. Uebers. behält gegeben — Rück. hat dies als richtig behauptet, Matth. desgl. anerkannt: daß der Ap. das Einsetzen der Apostel u. s. w. als Verleihen der Gnadengaben betrachte. (Mit einer bloßen „Anspielung" auf das ἔδωκε des Ps. nach de Wette kann man auch noch nicht zufrieden sein.) So gewiß wie Kap. 1. ἔδωκε κεφαλήν im einmaligen, ersten Akt etwas seitdem Bleibendes bezeichnet hat, eben so gewiß ferner ist auch hier nicht etwa der Aorist mit Andreä zu pressen, sondern was Chr. der Gemeinde am Anfange gab, ist ihr für immer gegeben. Endlich dürfen wir nicht so streng scheidend mit Petersen ausdrücken: der Zusammenhang zeige,

1) Vgl. nochmals, was Delitzsch v. d. Kirche S. 18 ff. über die allein mögliche Vermittelung durch das Wort sagt.

2) De Wette: bestellt. Sehr Viele von Alters her. Leider will das Harl. mit Theophyl. vorziehen wegen „der Verbindung mit Personennamen," was doch gar nichts dafür entscheidet. Neben dem unmittelb. Zusammenhange mit V. 10. gilt ja wahrlich auch die Beziehung auf V. 7. u. 8.

daß es sich nur um verschiedene einzelne Aemter der ersten Gemeinde handle und durchaus nicht um die einzelnen Beamteten selbst [1]). Denn „Amt" ist am Ende doch nur eine Abstraktion, in der Wirklichkeit des Lebens gilt es grade die zum Amte tüchtigen Persönlichkeiten. So viel ist Wahres an jener Bemerkung, daß wir nicht an denselben Personen haften sollen, in welchen das Amt zuerst sich verkörpert hat; sonst aber, wie schon gesagt, ist es von großer Bedeutung, daß der Ap. hier τοὺς μέν — τοὺς δέ (freilich mit Bezug auf die damals vorhandenen Personen, doch nur als prototypische) so stark hervorhebt, dies ist offenbar der nächste Accus. zum ἔδωκε, folglich ἀποστόλους, προφήτας ein zweiter Accus. Praedicati dazu: er gab sie als Apostel oder zu Aposteln. Auch das höchste Amt, die ganz lebendig in geheiligten Persönlichkeiten sich darstellende ἀποστολή war nur eine Gabe des Herrn aus der Höhe, wurde sofort vom Haupte seinem Leibe, der Gemeinde gegeben: diese so begabten und gerüsteten Apostel wurden ihr als Diener geschenkt!

Und nun in's Einzelne! Vergleichen wir zunächst die entsprechendste Parallele 1 Kor. 12, 28. (deren Uebrigens auszulegen nicht hieher gehört), so ist eine der wichtigsten Bemerkungen voran, daß hier die weitere Specialisirung von den Wunderthätern an fehlt. Beng. hat das bereits hervorgehoben und gesagt: nam horum actiones jam aliquanto minus pertinent πρὸς τὸν καταρτισμόν κτλ. Et fortasse jam ante extrema apostolorum tempora rarius fuit donum miraculorum, conf. Hebr. 2, 4. Wir haben es von Anfang stark betont, daß der ganze Eph.Br. nichts von den wunderbaren und außerordentlichen Gaben der ersten Gemeindezeit erwähnt, sie damit in dieser Gestalt für etwas Vorübergehendes, keineswegs der Gemeinde aller Zeiten Wesentliches erklärt [2]). Ueber die relative Unvollkommenheit grade derjenigen Zustände, wo das Menschliche vom Göttlichen noch nicht gehörig durchdrungen ist, folglich Letzteres in gewaltsamer, aber auch zweideutiger Wunderbarkeit durchbricht, siehe gegen die Irvingianer sehr Treffendes bei Andreä S. 4 ff. 9 ff. Wir sind völlig einver-

1) B. d. Kirche, I. 411. 412. Was für 1 Kor. 12, 28. noch daraus erhellen soll, daß der Ap. von den konkreten Appellativen zu den abstrakten Bezeichnungen abspringt. Mag sein für dort, hier im Eph.Br. aber spricht er nicht so, denn beide Stellen sind überhaupt verschieden. Olsh. meint: in 1 Kor. treten die Aemter vor den dazu befähigenden Gaben zurück, hier im Eph.Br. die Gaben vor den Aemtern. Und er hat Recht, wenn wir vervollständigen: vor den amtlichen Personen, die selbst als Gaben gelten.

2) Gesteht doch selbst die Schrift vom Rathschl. (I, 271.) schon bei der vorbildlichen Geschichte zu: „Bei der Einweihung des (zweiten) Tempels geschah keine sichtbare Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, wie in den Tagen Moses und Salomons. Also dürfen wir nicht erwarten, daß die Wiederherstellung des geistlichen Tempels nothwendigerweise von den Erscheinungen des ersten Pfingstfestes begleitet werden müsse."

standen mit seinem Resultat: „daß weder die Christenheit noch viel weniger aber Gott ein Vorwurf wegen des Verschwindens dieser Wundergaben treffen kann. Die christl. Kirche hat sie fast drei Jahrhunderte lang, man möchte sagen, sogar krampfhaft festzuhalten gesucht, aber Gott hat sie der Kirche genommen und dieselbe in den Weg hineingeleitet, auf dem sie nun dem Ziele ihrer Vollendung immer weiter entgegengehen soll." Daß aber „so viele apostol. Briefe so gänzlich über diese Gaben schweigen" (S. 49.) — möchten wir weniger aus schon damals nicht allgemeinem Vorhandensein erklären, als vielmehr, wenigstens gewiß für den Eph.Br. aus der Weisheit des Geistes, welche schon den zukünftigen Wegfall anzeigen wollte.

Jedenfalls beobachtet der Ap. hier wie 1 Kor. 12, 28. eine Ordnung der Reihefolge, und zwar eine Unterordnung, wie die ähnliche Folge beider Stellen, 1 Kor. das πρῶτον, δεύτερον, τρίτον anzeigt. (Olsh.) Doch ehe wir dies erörtern können, muß zuvor das Einzelne für sich festgestellt werden, woraus dann erst ohne Vorgriff sich die Gründe der Ordnung ergeben werden. Wir beginnen billig mit der Wahrheit, welche z. B. Roos, die Lehre Jesu Christi, gleich auf der ersten Seite an die Spitze stellt: daß in Christo selbst alle Gaben und Kräfte ohne Maaß waren, folglich auch alle Aemter in seiner Person vollkommen erfüllt und vereinigt. Führt Er nicht in der Schrift selbst alle vier Namen, des Apostels (Hebr. 3, 1.), Propheten, Hirten, Lehrers? Lesen wir nicht Eph. 2, 17. εὐηγγελίσατο von Ihm zuerst? Ganz richtig also: „Seine hohepriesterliche Thätigkeit hat eine vierfache Aeußerungsweise: er ist im höchsten Sinne der Apostel, der Prophet, der Evangelist, der Hirt und Lehrer — und daher theilt sich sein Priesterthum in der Kirche in diese vier Funktionen." (D. Kirche in unsrer Zeit, S. 61.) Was aber dann daraus gefolgert werden soll für eine nothwendige Vermittlung seines Wirkens durch wieder priesterlich ihn vertretende, über die Gemeinde gehobene Personen dieses vierfachen Charakters, ist freilich sehr falsche Konsequenz des groben Mißverstandes. Sobald vielmehr von der Gemeinde die Rede wird, muß die Einheit nicht nur sich theilen, auch der mittlerische Charakter der Persönlichkeit, die nicht mehr Eins mit Amt oder Gabe sein kann, aufhören. Darum ist sofort auf der nächsten Stufe schon von Aposteln in der Mehrheit die Rede, nicht von Einem ersten Apostel, Gemeindehaupt, Stellvertreter Christi, wie der Katholicismus will. Von der Stellung dieser „Apostel" sprachen wir schon zu Kap. 2, 20., werden hier zuletzt wieder darauf kommen; so viel nur voran, daß allerdings abermals das Apostelamt die übrigen, untergeordneten Aemter sämmtlich in sich befaßt [1]).

1) Bengel: Cum summis gradibus conjuncti poterant esse inferiores — sed non contra. Das gilt genauer nur vom summus gradus, aber nicht bloß *poterant*.

Kahnis: „Alle Gnadengaben vereinigt der Apostolat, steht in dem nächsten Verhältnisse zu dem Amte der Evangelisten und Lehrer; darum nennt sich P. Bote u. Lehrer (1 Tim. 2, 7.), wie er Boten u. Lehrer Apostel nennt (Röm. 16, 7. Phil. 2, 25.)" Aber lasen wir Eph. 2, 20. nicht auch, daß alle Apostel als solche Propheten sind? Ist's mit dem „Hirten" wohl anders? Nur vorwaltend erzeigen sich dann in einzelnen Aposteln diese besonderen Charaktere verschiedentlich: Petrus der Hirt, Johannes der Prophet, Matthäus der Evangelist noch im besonderen Sinne, Paulus etwa der Lehrer, doch zugleich er am meisten Alles zusammen.

„Während im Alten Bunde die Propheten zu den außerordentlichen Erscheinungen gehörten, gehören sie im Neuen B. zu den wesentlichen, ordentlichen Aemtern der Kirche, und die Gabe der Prophetie sollte, der Verheißung in Joel gemäß, eine fast auf alle Glieder der Kirche verbreitete sein." (Rathschl. II, 150.) Auch das ist noch richtig, nun aber wohl zu verstehen ohne falsches Haften an der wunderbaren Form des ersten Zeitalters, was allein das Wesentliche, Bleibende neutestamentlicher Prophetie sein kann. Hier ist 1 Kor. 14. maaßgebend, jedoch bis in die Anfänge des A. T. zurückweisend. Nicht ganz entspricht im Alterthume μάντις und μαντεία, wie Olsh. zu 1 Kor. 14. richtig davon ausgeht, daß der προφήτης oder ὑποφήτης vielmehr die Aussprüche des μάντις deute, ja sogar (nach Plat. Timaeus p. 1074. ed. Ficin.) beurtheile. Daß dagegen bereits im A. T. μάντις und προφήτης als Eins erscheint, ist auch zum Theil wahr; in der Wirklichkeit aber, durch Trübung vom Natürlichen her, zeigte sich's nicht ganz und immer, abgesehen davon, daß der bewußteste, besonnenste Prophet nicht völlig verstehen konnte, was er weissagte. Finden wir doch ferner selbst in Korinth ein des Richtens bedürfendes Weissagen, zeigte sich doch wieder in den Anfängen des N. T. die (von dem Pfingstwunder abgestuft verschiedene, zweite) Glossolalie gleichsam als noch krankhafte Abart der Prophetie. Aber der Ap., bei aller Anerkennung des auch in solcher herablassenden, gemischten Erweisung nicht zu dämpfenden Geistes, lehrt uns eben, daß die Besonnenheit und Bewußtheit nunmehr völlig der eigentliche Charakter des rechten Propheten sein solle: 1 Kor. 14, 32. Also der Haupt- und Grundbegriff ist: verständliches, belehrendes, erbauendes, erweckendes Aussprechen des durch den Geist, als Offenbarung von Gott Empfangenen; ein Prophet ist ein Verkündiger und Dolmetscher unmittelbarer göttlicher Mittheilungen. In diesem weitesten und tiefsten Sinn heißt bekanntlich schon Abraham נָבִיא 1 Mos. 20, 7. Sehr natürlich dann, daß im A. T. die Weissagung mehr in die Zukunft sich wendet, obwohl die Propheten auch Pre-

diger sind (Sach. 1, 4.) — daß im N. T. das ermahnend anfassende Predigen und Lehren die Hauptsache wird, obwohl auch das Verkündigen der Zukunft nicht ganz aufhört. Wir möchten nicht gradezu mit Olsh. die neutestamentl. Gabe der Prophetie als „Erweckungsgabe" bezeichnen, weil das mit der Lehrhaftigkeit zusammenfiele; das Charakteristische der προφητεία bleibt immer die unmittelbarere ἀποκάλυψις, das Reden ἐν πνεύματι noch anders als Andere. Der Prophet verkündigt nicht bloß Geschehenes, bietet Vorhandenes an, wie der Evangelist, entwickelt auch nicht bloß den Schatz geoffenbarter Wahrheiten für das Verständniß, wie der Lehrer, sondern wenigstens relativ, insofern er eben Prophet ist, reicht er Neues, bisher nicht so Erkanntes aus dem Geiste dar [1]). In der Apostelgeschichte finden wir Propheten genannt Kap. 11, 27. 13, 1. 15, 32. 21, 10. Wenn in der ersten und letzten Stelle das Vorhersagen der Zukunft als Merkmal gilt, so ist dagegen Kap. 15, 32. nur vom διὰ λόγου πολλοῦ παρακαλεῖν καὶ ἐπιστηρίζειν die Rede; in Kap. 13, 1. „es waren in der Gemeinde" tritt sehr deutlich hervor, daß die Erweisung der prophetischen Gabe frei ausbrach, nicht an irgend eine Wahl oder Bestellung amtlicher Art gebunden. Allerdings ist die Prophetie relativ am wenigsten ein Amt zu nennen, wie wir diesen Begriff dann näher fassen, und doch stellt sie der Ap. mit vollem Recht unter die Aemter, die der Herr ursprünglich gibt oder setzt. Zu schroff also, den Gesichtspunkt des Textes verkennend, lesen wir bei Harleß: προφητεία falle gar nicht unter den Begriff Amt. Das Richtigere wäre: nicht wie wir auf zweiter Stufe kirchlicher, menschlich vermittelter Ordnung diesen Begriff zu fassen gewohnt sind; wohl aber ist's desto tiefer und wahrer vor dem Herrn ein Amt, soll eben darum in der Gemeinde zu aller Zeit neben den andern Aemtern, ja mit nächstem Rang am Apostolat anerkannt werden, wie die apostol. Kirche diese vom Geist erwählten Propheten so anerkannte. Jene damaligen Propheten entsprechen keineswegs (wie Rück. meint und B.-Cruf. dies „treffend" findet) unsern jetzigen Predigern, sondern, will man ausdrückliche Benennung, viel besser den ächten Theologen (im Sinne des θεόλογος für Johannes), den aus Offenbarung des Geistes die Schrift uns deutenden, der Zeiten Gang aufschließenden, der Gemeinde neuen Lebens- und Lehr-

1) Daher κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως Röm. 12, 6. unmöglich von der später sogenannten analogia fidei (quae creditur) verstanden werden kann. „Grade wo derjenige allen wahren Christen unwidersprechliche Zusammenhang von einfachen Ausdrücken der Hauptwahrheiten, den man allein in solchem Sinne ἀναλογία πίστεως nennen könnte, aufhört, da fängt das Gebiet der im Geiste freien, und nur innerlich durch Treue gegen Gottes Einsprache gebundenen προφητεία an." (S. unsre Andeutungen f. gl. Schriftverst. II, 387 ff.) Wir legen also Röm. 12, 6. nicht aus, wie auch Kahnis wieder (S. 75.), sondern im Sinne von Röm. 14, 23.

stoff zur Entwicklung mit wenigstens relativ neuen Anfängen der Erkenntniß darreichenden Männern [1]).

Den Evangelisten hat man von jeher das Herumreisen mit dem Evangelium als Hauptcharakter beigelegt, entscheidend schon Theodoret: ἐκεῖνοι περιϊόντες ἐκήρυττον. (Nur zum Unterschied von den Aposteln, meinte Chrys., μὴ περιϊόντες πανταχοῦ — obgleich derselbe auch noch die so unvermittelt verwerfliche Meinung aufstellt: ἢ εὐαγγελιστὰς φησι τοὺς τὸ εὐαγγέλιον γράψαντας.) Storr seiner Zeit meinte, daß die Evangelisten mit ihrer Predigt verschiedene Gegenden bereiseten oder auf eine Zeitlang dahin gesandt wurden; v. Gerlach: „Evang. im Unterschiede von den Lehrern hießen die herumziehenden Missionare;" Neander (Gesch. d. Pflanz. 185.) redet auch von „reisenden Missionaren," erklärt dies jedoch in der Note richtiger bloß dahin, daß sie nicht schon zu bedienende besondre Gemeinden mit vorhandenem Glauben voraussetzten, wie die Lehrer. Wenn Harl. Letzteres hervorhebt: im Begriffe des Wortes liege die Verkündigung des Heiles da, wo es noch nicht gehört war — so hat er fast Recht, vgl. Jes. 52, 7. Dennoch ist auch das nicht streng ausschließlich festzuhalten, indem ein solches Verkündigen, Erzählen, Anbieten auch für Gläubige und Gemeinden allezeit noch ein berechtigtes, ja nöthiges Element im Dienste des Wortes bleibt; gegen das „Herumreisen" vollends, daß es nicht die Hauptsache sein könne, macht Kahnis mit Recht die Stelle 2 Tim. 4, 5. geltend, will dann den Evangelisten mehr das „Evangelium" im engern Sinn (das Heil und die Heilsthatsachen an sich), den Lehrern mehr das „apostolische Wort" anweisen. Ganz gut, wenn man es recht versteht, d. h. aber den Unterschied weniger im Inhalte des Zeugnisses als in der Weise des Zeugens davon sucht, wie meine Keryktik aus der Normalstelle Apostg. 20, 20. 21. die Stufen des Verkündigens, Lehrens und Bezeugens ableitet. Wenn bei den Aposteln die unmittelbarste Berufung und Sendung durch Christum selber nebst der vollständigsten Ausrüstung, Ihn zu vertreten so weit das angehet, das Entscheidende ist, wiederum bei den Propheten die wenigstens noch unmittelbar das Wort gebende Offenbarung des Geistes — so tritt dagegen bei den Evangelisten, plötzlich tiefer abgestuft, das mehr menschliche Zeugen, Verkündigen, Ausbreiten hervor. Und zwar zuerst noch (daher dies zugleich Ingrediens des Apostolates) Verkündigung des von ihnen selbst Gesehenen, Erlebten (Joh. 15, 26. 27. mit dem Prophetischen verbun-

1) Wer des Agrippa ab Nettesheim Buch de incertitudine et vanit. omn. scientiarum etc. hat, vergl. sein Kap. 99. de Theologia prophetica — quae ex intuitiva inspiratione inconcussum verbum Dei docet. Wo indeß ebenfalls die des Urtheils bedürfende Mischung mit Menschlichem nicht verkannt wird.

den), dann auch des mittelbar Ueberkommenen, Erforschten, Angeeigneten, wie im Proömium des Lucas [1]). Etwas Wahres liegt in Bengel's Wort, daß der Prophet de futuris, der Evangelist de praeteritis zeuge — nur nicht so schlechthin, als ob der Prophet damit allein bezeichnet wäre, der Begriff des Evang. aber schließt wirklich das Zukünftige aus. Die einzigen zwei Stellen außerdem, in welchen das N. T. den Ausdruck hat, sind Apostg. 21, 8. (wo der Unterschied vom Weissagen der Töchter sehr scharf, das Herumreisen aber gar nicht hervortritt) und 2 Tim. 4, 5. womit etwa 2 Kor. 8, 18. zu vergleichen wäre. Der Evangelist also steht nicht so hoch als der Apostel in unmittelbarer Sendung und vollständigster Ausrüstung, redet auch nicht so unmittelbar aus dem Geist, wie noch der Prophet. Wenn die prophetische Gabe, wo sie in Naturanlage einsetzt, stets ein Vermögen der Intuition voraussetzt und entbindet, kann dagegen ein minderbegabter, im edeln Sinn einfältiger Mann gar wohl ein tüchtiger und treuer Evangelist werden. Ja nach den Andeutungen des N. T., auch abgesehen einstweilen von Rangordnung in unsrer Stelle, hat der Evangelist, insofern sein Berufskreis weiter ist, wiederum ein höheres Maaß des Geistes als der Hirt und Lehrer [2]); denn ihm fällt ja das „Bezeugen" als die Kraft des Verkündigens noch besonders anheim. Hieraus verstehen wir auch, warum die Evangelisten zum Theil als nächste Gehülfen der Apostel in der Mission erscheinen, zum Theil, von ihnen gesandt und bestellt, den Dienst an den Gemeinden in weiterem Sprengel unterstützen oder ergänzen. Wenn Tim. (2 Tim. 4, 5.) diesen Namen bekommt, so wird es nicht genügen, mit Passav. (S. 416.) zu sagen, daß er zu Zeiten (in des Ap. Begleitung oder Sendung) auch als ein Evang. aufgetreten sei [3]), oder mit v. Gerl. es von „Aufsicht über mehrere Gemeinden" zu verstehen, sondern P. gibt ihm den umfassendern Ehrentitel höherer Stufe: wegen des näheren Verhältnisses zu ihm überhaupt, wegen der das Hirtenamt überragenden Begabung, endlich vielleicht (wovon hernach) als allgemeine Bezeichnung des Dienstes am Wort.

Daß die Hirten, wie schon im Namen solcher Bezug auf eine besondre Heerde liegt, den προϊσταμένοις Röm. 12, 8. oder den κυβερνήσεις

---

1) Wonach sich die zwei Klassen der Evangelienschreiber (die jedenfalls unter die Evangelisten gehören) ergeben.

2) Bengel: Propheta totum habet a Spiritu, evangelista rem visu et auditu perceptam (nur das ist zu enge!) memoriae prodit, charismate tamen majori ad munus maximi momenti instructus, quam pastores et doctores.

3) Denn nicht davon, sondern von seinem ständigen Werk und Amt in Eph. redet ja die Stelle; was Wieseler Chron. d. apost. Zeitalters S. 462. erinnert, übrigens zugestanden in seiner Wahrheit.

1 Kor. 12, 28. entsprechen, ist im Allgemeinen anerkannt und einleuchtend. Ob aber der Ausdruck in irgend einem Zusammenhange der Herleitung mit den פְּרֻסִין der Synagogenverfassung stehe (wie B.-Cruſ. wieder aufbringen will), ist im höchsten Grade zweifelhaft: die heilige Sprache des A. T. (besonders bei Jeremia und Hesekiel) reicht vollkommen zur Erklärung hin, wie denn gewiß nur aus ihr zuerst die Bezeichnung Christi selbst als des Hirten geflossen ist. (Siehe dann Jer. 3, 15. 23, 4. und Aehnliches.) Also das sind offenbar (wie Apostg. 20, 28. bestätigt) die ἐπίσκοποι oder πρεσβύτεροι in ursprünglicher Einheit: auch ihre Einsetzung wird richtig und bedeutsam unmittelbar auf Christum (durch den heil. Geist) zurückgeführt, obwohl sie von den Aposteln so wie unter Vermittlung der Gemeinden ihr Amt empfingen, wenn ihre vom Herrn dafür empfangene Gabe anerkannt war. Sogar jetzt von der Gemeinde gewählte Pastoren gehören hieher; doch bleibt (was man auch dagegen sage) die reine Gemeindewahl die ungemäßeste Weise geistlicher Amtsbesetzung, entfernt sich am weitesten in der Form vom apostolischen Vorbilde, weil ganz entschieden damals die Aeltesten und Bischöfe nicht bloß gewählt wurden [1]). Wie verhalten sich nun endlich zu diesen Hirten die Lehrer? Daß, wie Rück. die „gewöhnlichste Ansicht" behauptet, Beide durchaus und ohne Weiteres „einerlei Personen" sein müßten, ist nicht richtig, denn wozu dann in unsrer, nur große Hauptzüge gebenden Stelle das zwiefache Wort? Wiederum kann nicht ohne Bedeutung sein, daß allerdings jetzt der Ap. nicht abermals τοὺς δέ (wie der Syr. unbefugt einschiebt), sondern ein καί gesetzt hat; mit B.-Cruſ. zu sagen: „weil aber doch in Beiden Ein Geist war," seien sie so verbunden — ist gar nichts gesagt, denn war etwa in Ap., Proph. und Evang. ein anderer Geist? Hier. (den Harl. anführt) hat so weit gewiß Recht: Non enim ait, alios autem pastores et *alios* magistros, sed alios pastores et magistros, ut qui pastor est, esse debeat et magister. Es ist insofern ähnlich damit, wie wir bei ἀποστ. καὶ προφ. Kap. 2, 20. 3, 5. fanden: das Erste soll das Andere mit einschließen. Darum aber nicht umgekehrt, und die Sache verhält sich so. Hier. sagt ferner wahr: Nemo pastoris sibi nomen assumere debet, nisi possit docere quos pascit — und gewissermaßen (was B.-Cruſ. unnütz bestreitet) müssen wirklich alle Hirten auch Lehrer sein. Bengel: pastores et doctores hîc junguntur, nam pascunt docendo maxime, tum admonendo, corripiendo etc. (regunt, setze man dazu.) „Es hat wenig Wahrscheinlichkeit, daß P. zu diesem Amte je Personen

1) Siehe meine Andeutungen darüber in der rheinisch-westphäl. Monatsschrift 1847. März, S. 114 ff. Wir protestiren mit Delitzsch dagegen, daß irgend ein Kirchenamt gradezu demokratisches „Machwerk der Gemeinde" sein dürfe.

bestellt haben werde, welche nicht vermochten διδάσκαλοι zu sein" — so sagt Rück. zu gelinde, denn wir haben ja 1 Tim. 3, 2. 2 Tim. 2, 24. die entscheidende Forderung des διδακτικὸν εἶναι. Nicht predigende Bischöfe, nicht lehrende Regierer hat es nie geben sollen; auf der andern Seite aber soll auch der Vorsteher und Führer kein Privilegium des Alleinlehrens haben, sondern es gab, wie Aelteste, die nicht (vornehmlich) im Wort und in der Lehre arbeiteten (1 Tim. 5, 17.), so nach freier Anerkennung der freien Gabe Lehrer in den Gemeinden (Jac. 3, 1.), welche das Hirtenamt theils unterstützend bestätigten, theils heilsam ergänzten. Hier noch etwas anders, als in dem Verhältniß der den Aposteln zunächst beigeordneten Propheten. Jeder Hirt soll in gewissem Grade wenigstens auch Lehrer sein, die Lehrgabe jedoch kann sogar innerhalb der Gemeinde stärker sich erzeigen, als bei ihm, und nicht jeder Lehrer ist darum auch Hirt. Es ist auch wahr, was Neander bemerkt: daß in der That die Tüchtigkeit zum Regieren und die Tüchtigkeit zum Lehren noch sehr von einander verschieden sind, nicht immer gleichen Maaßes in Einer Person vereinigt, wie denn 1 Kor. 12. und Röm. 12. προΐστασθαι und κυβερνᾶν scharf unterschieden erscheinen. Daher auch die διδάσκαλοι als solche nicht grade zu den Gemeindevorstehern gehörten. Darin jedoch geht Neander gewiß gegen die Schrift wie gegen die Natur der Sache an, wenn er zuletzt behauptet: ursprünglich möchte wohl das Amt der Gemeindevorsteher mit der Verwaltung des Lehrvortrages gar nichts gemein gehabt haben! Schon hier die Wortstellung Eph. 4, 11. widerlegt das, denn offenbar werden, der übrigen Sonderung entgegen, „die Hirten und Lehrer als Eine Kategorie betrachtet" (wie Thiersch ausgedrückt hat).

Nach diesen Erörterungen werden wir Prinzip und Sinn der beobachteten Reihefolge und Stufenordnung leicht finden, sobald wir nur das Wesentliche in der damaligen Gestalt der Dinge herauszufinden geschickt sind, und von der gewissen Wahrheit, daß der Ap. zugleich für alle Zeit der Kirche reden müsse, ausgehn. Wir finden zwei zusammengehörige Paare gestellt und Eine Bezeichnung in der Mitte. Im ersten Paar wird, bei allem Mitbezug auch hier für alle Zukunft, doch der Name vorherrschend von der eigenthümlichen Gestalt am Anfang der Gemeinde hergenommen; das letzte Paar dagegen redet ausdrücklicher vom unverändert Bleibenden [1]). Die Propheten gehören als nächste Beigabe zu den Aposteln, wie wir schon zu Kap. 2, 20. und 3, 5. zeigten: theils repräsen-

1) So daß wir als halb wahr gelten lassen, was Calv. (Instit. IV, 3, 4.) sagt: Ex quibus duo tantum ultimi ordinarium in Ecclesia munus habent, alios tres initio regni sui Dominus excitavit. Verbessert er doch selbst gleich: et suscitat etiam interdum, prout temporum necessitas postulat. Obgleich dann wieder: tres illae fun-

tiren sie noch gesondert die den Aposteln zukommende ἀποκάλυψις, nur ohne die ἀποστολή, theils unterstützen sie den Apostolat durch bestätigendes Mitzeugniß aus demselben Geiste [1]). In der Mitte stehen die Evangelisten, welche zunächst den Uebergang bilden von der außerordentlichen, unmittelbaren Begabung zum ordnungsmäßigen, mehr an das Menschliche geschlossenen Gange, wiewohl sie eben rückwärts noch ein wenig an der besondern Kraft apostolischen, anfänglichen Grundes participiren. Zugleich, wie solchem Uebergange gemäß, repräsentirt ihr Name (wie Ps. 68, 12.) in der Mitte das Ganze, das Amt des Wortes im neutestamentl. Charakter (als Gegensatz der bisherigen Propheten) überhaupt: man kann doch wirklich schrift- und sachgemäß sagen, daß im Evangelisiren alle diese Aemter aufgehen [2]). Sie sind also der einfache Kern, welcher nach dem Außerordentlichen und vor dem noch strenger Geordneten sich zeigt. Kahnis: „Daß die Lehre des Wortes (auch) der eigentliche Beruf der Apostel sei, erklärt Petrus gleich im Anfange Apostg. 6, 2. 4., Paulus an vielen Stellen." Wir wissen ja, wie oft er sein Amt darin findet, das Evangelium zu predigen, wie davon auch der Herr selbst ausgegangen. Endlich das die Reihe schließende Paar der eng verbundenen Hirten und Lehrer gehört wieder zusammen der (so zu sagen) niedern Stufe des fortgehenden Gemeindelebens, das ohne sie gar nicht bestehen könnte; wiewohl natürlich in anderm Sinn es selbst des Apostels Aufgabe blieb, Hirt und Lehrer in vollem Maaße zu sein — denn diese Gaben und Aemter sind sämmtlich geschieden und dennoch einig im Unterschiede, lebendig in Zusammenhang verschlungen. Das Eigenthümliche dieses letzten Paares, für sich betrachtet, bleibt die engere Weisung und Beschränkung auf einzelne Gemeinden, wenn auch nicht grade eine einzige. (Von Oberhirten, Erzbischöfen und Generalsuperintendenten großer Sprengel, die noch vollen Hirtencharakter haben könnten, weiß eigentlich das N. T. nichts, vielmehr gehören solche Stellungen eher dem Apostel und Evangelisten an. Dem Hirten für sich ist specielle Beschränkung wesentlich.) Ganz richtig faßte Theodor. die ποιμένας καὶ διδασκάλους als τοὺς κατὰ πόλιν καὶ κώμην ἀφωρισμένους — dagegen

ctiones non ideo institutae in Ecclesia fuerunt ut perpetuae forent. Daß er die Evangelisten dazu thut, ist aber fast falsch.

1) „So wurde dann die Wirksamkeit des Geistes Christi in seinen Gesandten auch durch ähnliche Erfahrungen Anderer — der Inhalt der apostol. Lehre durch den damit übereinstimmenden Inhalt ähnlicher Offenbarungen bestätigt." Storr, Sonn- und Festtags-Predd. II, 498.

2) Wenn Nitzsch (Prakt. Th. I, 21.) die Zusammenfassung im Hirten, Führer, Vorsteher findet, so ist das auch wahr für den Amtskreis der Verfassung im engern Sinne, doch aus dem oben Gesagten zu ergänzen und gegen Mißbrauch zu wahren.

von den Aposteln Calv. hervorhebt: non attribuuntur illis certi fines, was aber zum Theil auch noch den Proph. und Evang. gilt [1]). Ferner zeigt sich eine merkwürdige Analogie darin, daß, wie „Apostel und Propheten" das amtlich fixirte und das freier waltende Element neben einander darstellen, grade so wieder „Hirten und Lehrer" dieser Zwiefachheit entsprechen auf der niedern Stufe. Calvin: Quod si Evangelistas Apostolis jungamus, restabunt nobis duo paria quodammodo inter se respondentia. Quam enim similitudinem habent nostri doctores cum veteribus Prophetis [2]), eam habent cum Apostolis pastores. Möchten sich doch immer die Hirten eben so mit den Lehrern, die sie gern frei neben sich walten lassen, zusammenschließen, wie die Apostel mit den Propheten! So viel aber sehen wir: was in einer trübseligen Zeit der „Religionslehrer" als einziges Amt noch übrig blieb und in freien Gemeinden der Böcke, die keinen Hirten leiden, eben so noch als kaum erkennbare Karikatur sich zeigt — Lehrer ist in der Kirche freilich nur das Unterste und Letzte! So wenig Christus nur war, was Nikodemus beim Eintritt ihn nannte, so wenig ist das für die Amtsgnade genug in seiner Gemeinde. Man kann und soll wohl auch lehren in Geist und Kraft, darum fehlen die διδάσκαλοι hier nicht; nach ihrem ausschließlichen Charakter aber stehen sie schon an der Gränze, wo die Kirche in die Schule, die apostolische Gemeinde des Geistes in menschlich natürliches Wesen übergehen kann. Der Apostel an der Spitze steht dem Herrn und Haupt am nächsten in Vollmacht und Wirkung, ihm zur Seite der frei aus gleichem Geist zeugende Prophet, Beider Stellung ist großartig umfassend. Lieblich vermittelnd ziehen die Evangelisten ihres Weges und thun einfältig ihr großes Werk, man soll sie nicht etwa verachten, weil sie nicht grade Männer schauenden Geistes, Propheten sind; sie mögen wohl auch zugleich in's Hirten- und Lehramt ihre Hand hinüberreichen. Der Hirt aber soll weiden und regieren vornehmlich mit dem Wort, und weil er's nicht allein ausrichten kann (vielleicht eben um der Hirtenpflicht willen, die auch allerlei Werk fordert), soll er der Lehrer sich freuen, die der Herr gibt [3]). Niemand endlich soll

1) Wenn die Hirschb. B. von den H. und L. bestimmt: „die nicht wie die Vorhergehenden mit außerordentlichen Gaben begnadigt sind" — so ist das theils nach dem Obigen richtig zu verstehen (indem es sonst auch außerordentliche Hirten- und Lehrgabe geben kann), theils für die Evangelisten kaum noch wahr.

2) Esra heißt Lehrer, als die Propheten ausgehen. Auch Apostg. 13, 1. stehen bedeutsam die Proph. und Lehrer beisammen, wie 1 Kor. 12, 28.

3) „Die Thätigkeit der ecclesia docens ist nicht auf den ordo beschränkt. Es war gar nicht nöthig, ein Mitglied des Vorstandes der Gemeinde zu sein, um die prophetische, hermeneutische, diakritische Gabe zur Erbauung der Gemeinde anzuwenden." Nitzsch gegen Möhler, S. 208.

sich zum Lehrer aufwerfen, es habe ihn denn der Herr gesetzt, und Jeder soll das Seine thun, wie er empfangen hat: der von Gott sonderlich durch den Geist Gelehrte, heiße er nun Theologe oder nicht, soll reden was der Geist ihm gegeben, als auch ein Prophet; Alle aber sollen im sonderlich sogenannten Amte das Eine zum Ziel haben, ein lebendiges Diakonat der Liebe zu bereiten in den Heiligen, wovon hernach ein Weiteres.

Das sind die Aemter, die der Herr von Anfang und für immer, bis zu dem V. 13. bezeichneten Ziele, in der Gemeinde geordnet hat. Daß die Propheten und Evangelisten bei den „Grundzügen der apostol. Gemeindeverfassung" neben den Presbytern und Diakonen „nicht in Betracht kämen" — ist bei Delitzsch (S. 61.) eine zum mindesten sehr mißverständliche Betrachtungsweise, welche nur die „festen, ständigen Kirchenämter" in's Auge fassen und ihren Kreis die „Verfassung" nennen will, von einem engeren, kirchenpolitischen Gesichtspunkt aus, welcher doch grade nicht der Gesichtspunkt unsrer Stelle, auch noch nicht der apostol. Zeit ist. Hier hat „Amt" einen mit der Gabe vom Herrn einigen, viel höheren Begriff, nach welchem Propheten, Evangelisten, Lehrer, ja manchmal auch die rechten Hirten sich ebensowohl im Geist als vom Herrn gesetzt erweisen, wie die Apostel an der Spitze des Ganzen, übrigens gebührende Ordnung unversäumt. Das Amt ist eine διακονία nach Unten hin, aber auch ein δόμα von Oben her. Die wahre Ordination und Salbung dazu gibt allein der Herr selbst als χάρισμα, Niemand kann weder sich selbst noch Andre zu etwas machen oder setzen. Sonst bestehet nur der Name, leider wohl mit äußerer Macht verbunden, doch immer neu treten Andre, die Rechten in der Macht des Geistes frei dafür ein [1]). Keine Succession, keine Handauflegung, kein apostol. Kollegium, keine Gemeindewahl — das Alles ist gut als Vermittlung des Geistes, gilt nichts ohne denselben: die unmittelbare Berufung des Paulus wiederholt sich auf allen Stufen. Wenn wir so voran schon jene erste „Lüge der falschen Hierarchie, daß der Episkopat im Unterschiede vom Presbyter- und Diakonenamte die Nachfolge des Apostolats sei," abweisen, der Beweisung des Geistes in Einheit mit dem Grunde der Apostel und Propheten, doch ohne falsche Unterordnung [2]), Raum lassen; wenn wir nicht der ecclesia docens als *imperans* eine bloße eccl. audiens oder obediens gegenüber stellen; wenn wir also recht verstehen und nicht in Mißbrauch ver-

1) „Wer nicht mit Jesu sammelt, der zerstreuet, und hätte ihn auch das ganze Concilium von Trident ordinirt. Hat doch auch dort (2 Chron. 18.) ein ganzes Conc. von 400 Propheten sehr geirrt und den einzigen Propheten des Herrn verworfen." Zeller.

2) Wie Allioli von den Propheten behauptet: „Sie konnten überall, jedoch den Aposteln untergeben, auftreten!"

kehren: dann ist es am Platz und hochwichtig, im wahren Sinne dennoch ein unmittelbar vom Herrn gesetztes, zugleich der übrigen Gemeinde über- und ein-geordnetes ministerium verbi zu behaupten als causa ministerialis, durch welche der Herr die Kirche sammelt, bereitet, vollendet. Wenn die vocatio mediata verfällt, erweiset sich neu die immediata, von welcher allerdings die luth. Dogmatik falsch gesetzt hat: cum prophetis et apostolis desiit. Es liegt wohl eine Wahrheit in der Lehre bei Delitzsch: „Das apostol. Amt ist der göttliche Stamm aller Gemeindeämter; soll es weiter in der Gemeinde ein Amt geben, so wird es Gott mittelbar durch die Apostel ordnen." Denn die ganze Gemeinde, innerhalb welcher die Gaben sich erzeigen und Anerkennung finden, kommt ja doch mittelbar von der apostol. Stiftung her; sonst aber ist es deutlich nicht wahr, daß Propheten und Evangelisten stets von den Aposteln bestellt worden wären, erst in dem letzten Paar, wie wir sahen, tritt solche besondre Bestellung bestimmter hervor, obgleich hier nochmals die Lehrer auf letzter Stufe zugleich das freie Element vertreten. Daß die Apostel, wie wir jetzt gelehrt werden, jeglichen Amtführenden erst geweiht hätten — die Engel und Aeltesten zum Kirchenregiment, die Propheten zur Weissagung, die Evangelisten zur Predigt u. s. w. (weil eigentlich zuerst alles Amt in ihnen allein koncentrirt gewesen, durch Delegation) — das ist gegen die Geschichte, gegen die Nebeneinanderstellung in unserem, von den Irvingianern schärfer noch anzusehenden Vers.

Sogleich bei dem Werden und Leben der Gemeinde, relativ sogar vor und über demselben stiftete, gab der Herr alle diese abgestuften Aemter, so viel ist wahr. Er gab sie, sagt der Ap. — also wem? Im weitesten Sinne den Menschen, für die Menschheit aber zunächst der Gemeinde. Darin liegt Beides: daß diese Aemter zur Gemeinde gehören, daß sie als ursprüngliche Aemter über ihr sind, nicht aus dem Leibe (den sie ja bilden und bauen sollen) sondern vom Haupte herkommen. Das „Moment des Amtes" wird wesentlich unterschieden von dem erst daran Hängenden der Gemeinde-Entwickelung: das Amt ist nicht selbst eine Entwickelung der Gemeinde, sondern die Bedingung dazu. Wenn Calv. sagt: ut vigeret Evangelii praedicatio, thesaurum hunc *apud* Ecclesiam deposuit — so liegt im etwanigen Verstande dieses apud ein sehr Bedenkliches. Ja wohl: Pastores instituit ac doctores, quorum ore suos doceret, eos *auctoritate* instruxit — aber eben darum ist das nicht die auctoritas ecclesiae, wie Calv. hernach (Instit. IV, 3, 2.) deutlicher davon zu reden weiß. Hier ist der, einer bloß „fluktuirenden Fülle verschiedener Geistesgaben" entgegengesetzte „feste Kern," wie neuerdings Leh-

mann[1]) richtig festhält; denn: „Sieht man auf die ersten Zubereitungen zur Kirchenbildung, die von Christo selbst ausgingen, so ist es bereits das heil. Amt, das der Herr stiftet, noch ehe an eine christl. Gemeinde gedacht wurde, und erst aus den Erweisungen und der Thätigkeit desselben erwuchs dieselbe." Darum wollen wir mit ihm kein Gemeindewesen der Independenten mit bloßen Gemeindebeamten, von denen er das englische Sprüchwort anführt: keine dependentern Personen, als die independenten Geistlichen — aber auch anderseits kein Stahl-sches Kirchenrecht mit katholisirendem Herrschen über die Heerde Christi. Richtig heißt es: „Nach der heil. Schrift gibt der Herr und nicht die Gemeinde Ap., Pr., Ev., H. u. Lehrer, und das nicht als bloße Geistesgaben, sondern als Menschen, die Er mit diesen Aemtern bekleidet[2])." Sofort aber wird dieser Gegensatz falsch überspannt: „auch gibt er sie nicht durch Vermittlung der Gemeinde, denn die Gemeinde ist die Empfängerin, nicht die Vermittlerin." Beides verträgt sich wohl: Propheten und Lehrer waren in der Gemeinde, wurden von ihr anerkannt. Hier für alle folgenden Zustände die Einsetzung vom Herrn durch die Gabe mit der mittelbaren Ordnung des Anerkennens auszugleichen, ist vielmehr die große Aufgabe und Arbeit des Formen bildenden Geistes, der von Anfang nicht in absoluter Form verkörpert gewirkt hat. Nur meide man in Allem auch das demokratische Extrem, dessen verkehrtes Prinzip Liebner auszudrücken wagt: „Die Gemeinde bleibt immer und überall das eigentlich Thätige. Sie setzt die in ihr auf sie selbst wirkende Thätigkeit aus sich heraus und in Einem Punkte sich gegenüber — dies ist der Hervorgang und die Nothwendigkeit des kirchlichen Amtes — die Theorie desselben hat vor Allem zu begreifen, wie so das Amt ganz und gar in und aus, und doch wahrhaft über der Gemeinde ist!" Wir begreifen unserseits nicht, wie diese Theorie zuletzt noch zum über kommen kann[3]). Hiernach müßte der Eph.Br. seine Rede völlig umkehren und (V. 12. vor V. 11. stellend) sagen: Er hat eine Gemeinde von Heiligen zugerichtet zur Bestellung der Aemter, und diese Gemeinde hat sich dann aus ihrer Mitte verordnet Apostel, Proph. u. s. w. Wäre das Unsinn bei den Aposteln, so gehet's auch nicht bei den parallel gestellten Hirten und Lehrern. Wahrlich nicht der gleich fertige Leib gibt sich die Bildungs- und Wachsthums-Organe! Wahrlich man kann weder „praktisch-theologisch" noch mit vernünftiger Theorie sagen: „amtlich ist nur, was im Auftrage

1) Zeitschr. v. Rudelb. u. Guerike, 1848. 1. S. 81 ff.

2) Die Kirche in unserer Zeit. S. 61.

3) Was wir Stud. u. Kr. 1844, 1, 108—110. davon lesen, genügt unmöglich, worüber viel zu sagen wäre.

des Ganzen, der Gemeinde geschieht“ [1]) — sondern Amt involvirt unbedingt den Begriff einer höheren Autorität [2]). Unser Eph.Br. unterscheidet hier ganz offenbar: zuerst das unmittelbar vom Herrn gegebene Amt, dann denjenigen Dienst, zu welchem dadurch die Heiligen bereitet werden. Sogar Delitzsch also redet noch nicht vorsichtig und scharf genug: „Gemeinde und Amt haben darin ihren wesentlichen Wechselbezug, daß, der die Gemeinde gegründet, auch das Amt eingesetzt hat; dieselbe göttliche That, durch welche die Gemeinde am Pfingstfeste ihr Leben im Geiste empfing, hat das Amt mit seiner Lebensthätigkeit für die Gem. aus der Gem. herausgestellt, so daß die Gem. nicht eher ist als das Amt, und das Amt nicht eher als die Gemeinde. Es ist kein Gemächt menschlicher Wahl, sondern, wie die Gem. selbst, eine göttliche Gründung innerhalb ihrer selbst und für sie selbst.“ Denn daß die „Apostel“ doch vor der Gem. schon da waren, ist klar; sofort auch tritt Petrus als Prophet und Evangelist zugleich hin, auf daß hiedurch erst die Gemeinde der Getauften entstehe, ja die Apostel alle sind ferner gleich die ersten Hirten und Lehrer, ehe es zubereitete Heilige geben kann, innerhalb deren dann freilich die Aemter sich weiter entwickeln, doch immer als Aemter am apostolischen Ursprung hangend. Immer noch ist der Missionar als Evangelist vor der Gemeinde, die er stiftet, und wird naturgemäß, wenn er nicht mit dieser Gemeinde, seinem herangewachsenen Kinde, nun freilassend Anderes vereinbart, selber auch ihr erster Hirt. Am richtigsten redet Rudelbach [3]) davon: „daß die h. Schrift keineswegs den Dienst am Wort (und Sakrament, setzt er etwas zu enge dazu) subsumire unter den allgemein priesterl. Beruf der Christen, sondern eine Aussonderung, eine Berufung zu ersterem lehre, die, auf unmittelbare Einsetzung des Herrn bezogen, mit seinen besondern Gaben in Verbindung gesetzt — wie sehr auch jener Dienst ein Dienst um der Gemeinde willen ist, dennoch die Diener in einen unmittelbaren Rapport mit dem Herrn setzt.“

---

1) Siehe dies Hereintragen des verkehrten Prinzipes der Volkssouveränität in die Kirche wörtlich: Stud. u. Kr. 1844, 1, 105.

2) Zwar schrieb auch Luther (an den christl. Adel): „Was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon Priester, Bischof und Pabst geweiht sei, ob nun wohl nicht einem Jeglichen ziemt, solch Amt zu üben. Denn wenn wir gleich alle Priester sind, muß sich Niemand selbst hervorthun, noch sich unterwinden ohn unser Bewilligen und Erwählen das zu thun, deß wir alle gleiche Gewalt haben. Denn was gemein ist, mag Niemand ohne der Gemeine Willen und Befehl an sich nehmen.“ Aber in seinem Zusammenhang und Gegensatz ist das nicht so buchstäblich zu verstehen; er hat wahrlich auch die andre Seite zu vertreten gewußt. Nicht ohne der Gemeinde Befehl heißt noch nicht: aus ihrer Vollmacht allein.

3) Gegen Bunsen, in der Luth. Zeitschr. 1847, 1, 155.

Wie steht es nun aber mit der neuen Lehre von fortwährender Nothwendigkeit, bleibender Wirksamkeit aller dieser Aemter, folglich auch Wiederkehr der Apostel und Propheten, wie sie am Anfang waren, für die Zeit der Vollendung? Hier ist eine große Wahrheit in falsche Gestalt verkehrt: hüten wir uns darum eben so sehr vor dem unberechtigten Widerspruch schlechthin, als vor der zufallenden Bejahung. Diesen lieben Leuten gebührt nur ein Ja und Nein, durch Scheidung von Wahrheit und Irrthum. Solche Ap. und Proph., wie am Anfang waren, kehren allerdings nicht wieder, und doch ist die Kirche bis heute namentlich nicht ohne Apostel, indem die ersten im Geiste auch noch da sind und eine lebendig entsprechende Fortsetzung dazu. Solche Propheten, die Alles noch auf die Zukunft stellten, kamen schon im N. T. nicht mehr, insofern hatte der Herr selbst das Prophetenamt erfüllt, geschlossen, aufgehoben, und wir sehen bereits an diesem Beispiele, wie Namen und Aemter sich entwickeln und anders gestalten, obwohl wesentlich bleiben. Daß nicht einmal der h. Geist selbst nach Christo noch etwas ganz Neues offenbaren kann und soll, ist eine wichtige Wahrheit: dennoch offenbart er entwickelnd und bestätigend, was der Sohn von Anfang im A. und N. Bunde geredet hat, bis an's Ende der Tage. Wiederum, das noch im vollen Gegensatze mit menschlicher Entwickelung und gewöhnlicher Aeußerung hervorbrechende Offenbaren, das „Weissagen und Zungenreden" im Anfang und Uebergang zum N. T. [1]) kann aufhören oder wiederkehren; das Letztere jedoch ist keineswegs nöthig, vielmehr behauptet sich das Wesen der Prophetie nur vollkommener und reiner durch das Eingehen in die Menschlichkeit. Daß sich in diesen Dingen überhaupt die Sache so verhält, sollte Jeder einsehen, der in der vollendet gott-menschlichen Person Christi zugleich Prinzip und Ziel der Gemeinde sieht. Wir sind weit entfernt davon, so extremen Widerspruch wie Vilmar gegen Thiersch erheben zu wollen; allein auch in dem Punkte, den es hier gilt, müssen wir seinen Ansichten entgegentreten [2]). Gleich zu Anfang (Vorless. I, 70.) nimmt er einen schiefen Anlauf: unterscheidet die begabten Persönlichkeiten zu scharf von den Gaben, redet unprotestantisch (und unbiblisch, wie wir zu Kap. 2, 20. sahen) gegen die fundamentale, bleibende Geltung der Schrift. Da muß dann wohl (S. 147. 148.) die Anwendung falsch herauskommen: die wiederherstellende Rettung, Vollendung der Kirche verlange durchaus „das Wiedererwachen ihrer ursprünglichen Gaben und Kräfte, die Ausrüstung und Sendung von apostelähnlichen Männern." O nein, in die-

1) Schon darum in dieser Gestalt eben so nöthig als die Wunder überhaupt, damit sich das N. T. bei seiner Einführung nicht geringer als das Alte für die Menschen erwiese.

2) Wobei wir uns natürlich nur an das öffentlich Vorliegende bis jetzt halten können.

sem Sinne wenigstens nicht! Auch der Uebergang in die menschlich geordnete Entwickelung nach der apostol. Zeit war an sich kein Verderben, kein Abfall der Kirche, wie die Ev. Kirchenz. (1848. Nr. 7.) wahr und gut entgegnet hat. „Daß die Kirche damit verweltlichte, ist wahr; aber nicht minder wahr, daß die Welt damit eine christliche wurde, also im Allgemeinen ein Prozeß eingeleitet wurde, der nicht darum ein von Gott nicht gewollter genannt werden darf, weil er nicht sofort ein reines Resultat ergibt." Man verstehe doch nur gründlich das ἐνέκρυψεν Matth. 13, 33. Das Zurücktreten aus der Erscheinung, das Aufhören der Wundergestalt des ersten Ausbruches ist nichts weniger als ein Verderben oder Ersterben des Wesens. Derselbe Eph.Br., welcher so merkwürdig kein Wort von Wundergaben erwähnt, hat es also gewiß auch mit seinen ein- für allemal gegebenen Ap. u. Proph. anders gemeint als man verstehen will. V. Rathschl. I, 123. lautet es wenigstens besser als bei Thiersch: „Wenn der Herr die Aemter und Gaben der Kirche, wie sie im Anfang in ihr vorhanden waren, wiederherstellt, dürfen wir keine Wiederholung der Wunder und Zeichen, die wir an den ersten Ap. u. Proph. wahrnehmen, erwarten." Aber es bedarf auch gar keines so gemeinten „Wiederherstellens," sondern der Herr hat seine Kirche nie ganz verlassen, die Aemter und Gaben sind geblieben und bleiben durch die ganze Zeit des καταρτισμός V. 12. bis zum καταντᾶν V. 13., unser Br. hat Wahrheit geredet. Wenn Rathschl. I, IX. gleich voran klagt: daß alle diese Aemter u. Gaben in der Kirche hätten ungeschmälert immerdar bleiben sollen, so ist keine Ursach für dies „hätten." Ein „Abhandenkommen" eines vom Herrn Gesetzten und Gegebenen (II, 205.) im vollen Sinn ist eigentlich ein Unsinn[1]). Wir haben die Aemter, die Gaben, welche man uns jetzt in einer seltsamen Mischung offener Dreistigkeit mit sektirerischer Geheimnißkrämerei recht apart erst anbietet; wie der liebe Rieger einst einfältig bezeugt hat: „Nun ist freilich durch alle Zeiten hindurch viel Menschliches und Weltförmiges, wie in das ganze Kirchenregiment, so besonders auch in die Bestellung der Aemter mit eingeflossen. Doch ist es dem lieben Gott mit Erhaltung des Evangelii von seinem Sohn auf den heutigen Tag noch so ernst, als mit der erstmaligen Verkündigung desselben; und

1) Eine andre Broschüre dieser Art (Die Hoffnung der Kirche u. s. w. Aus dem Engl. Berlin, G. W. F. Müller. S. 9.) gibt uns zwar ein langes Register der verlorenen Dinge, darunter sind aber sogar manche noch nie dagewesene, wie: die Wirksamkeit der Handauflegung zur Mittheilung des h. Geistes (in diesem überspannten Sinne) — die Einheit der Kirche in Lehre, Zucht, Kultus und Praxis — das Apostelamt in der Weise, wie es dort erscheint, regierend und wirkend — vor Allem das sogenannte „christliche Priesterthum", in welches durch den Ruf der Weissagung oder Handauflegung apostolischer Personen aufgenommen worden wäre!

darum kann man der Stiftung, des Berufs, der Ausrüstung mit Willigkeit und Kraft, des Segens vom und zum Lehramt noch so froh werden, als in der ersten Zeit."

Dabei bleibt endlich so viel gewiß: ein Lehramt, ein ministerium *verbi* gilt es von den Aposteln an bis zu den Hirten und Lehrern; es stehet wahrhaftig nicht auch geschrieben, daß der Herr Priester gegeben habe. Denn Christi Hoheprieſterthum in dieser Eigenschaft ist eben so unmittheilbar, Ihm allein reservirt, als Er das Haupt bleibt und keine Vice-Häupter setzt; „Priester" aber sind im N. T., sofern das Wort hier gilt, keine οἱ μὲν — οἱ δέ mehr, obgleich im A. T. grade das die Ordnung war[1]). Selbst der Ausdruck „Kleriker," wie z. B. noch Rothe (Ethik, II. S. 91.) ihn festhält und bestimmt, ist schriftwidrig unwahr. Die luth. Kirche hätte auch besser nie den (aus dem Katholicismus noch etwas herübernehmenden) Ausdruck ecclesia *repraesentativa* gebraucht (wie z. B. Hollaz dieselbe sehr falsch in Matth. 18, 16. findet); denn unser Text hier stellt die amtlichen Personen durch πρὸς τὸν καταρτισμόν in ein ganz anderes Verhältniß zur Gemeinde als das der Vertretung, weiset ihnen vielmehr in Bezug auf den Herrn ihre besondere Stellung an.

Die ersten Apostel hatten persönlich große, für keine folgende Person wiederkehrende Vorrechte: dies anderwärts reichlich Bezeugte wird hier vorausgesetzt und eingeschlossen. Sie sind und bleiben „die eigentlichen Gründer der Kirche," wie wir Kap. 2, 20. fanden, wie sich Offenb. 21, 14. bestätigt; die zwölf Gründe liegen fest, von ihren zwölf Stühlen wird sie Niemand jemals herunterstoßen[2]). Nicht bloß in der Augenzeugenschaft, auch noch in Anderem liegt es, daß dieser erste Apostolat seiner Natur nach sich nicht wiederholen konnte[3]). — Dennoch, unangesehen

1) Vergl. wie Nitzsch gegen Möhler S. 201 ff. dasselbe für unsere Stelle stark betont: „nur daß er in ihnen oder neben ihnen Priester gesetzt hätte, finden wir nicht." Wiederum: „Die Ap. waren erfüllt genug von Vorstellungen des Prieſterthums — aber wie wenden sie dieselben wirklich an? Den Klerus, das Eigenthum Gottes, das Prieſterthum sieht Petrus in den Gemeinden, den Gläubigen als solchen. Seinen Dienst am Worte nennt Paulus seine Liturgie, Hierurgie u. s. w." Vgl. Nitzsch prakt. Theol. I. S. 15. 21 ff.

2) S. Andreä S. 20., jedoch mit der falschen Exegese, daß die Zwölfzahl sich auf das fleiſchliche Israel beziehe, daher S. 22. 24. auch falsch von Paulus als Dreizehntem.

3) Daß „alle andere apostol. Funktionen außer der Ablegung des Augenzeugnisses übertragbar" waren und an die Kirche übergingen, möchte wieder bei Andreä S. 26. zu viel behauptet sein: wir kennen eine höchste Stufe der ἀποκάλυψις, der Vollmacht im Geiste als apoſtoliſch, welche nur einmal zunächst nach dem Herrn vorhanden sein konnte.

und unaufgehoben dies Alles, treten hier nun die Apostel, obwohl an der Spitze bleibend, bescheidentlich mit in die Reihe der fortgehenden Aemter, und zwar aus folgenden Gründen, die es rechtfertigen und fordern. 1) Auch die ersten Apostel haben nie weder priesterlich vermittelnd [1]) noch mit äußerlicher Macht regierend [2]) gewirkt. Ganz wahr sagen wir mit Lehmann: „Nach der konstanten Lehre der h. Schrift ist das Wesen des Apostelberufes in der That kein anderes, als das des geistl. Amtes, und ihre Stellung zur Kirche keine wesentlich andre, als die des geringsten Dieners am Worte. Der Apostelberuf involvirt doch niemals eine bestimmte persönliche Vollmacht außerhalb oder (in diesem Sinn) über der Kirche." Wobei dann weiter auf das συμπρεσβύτερος Petri, πρεσβύτερος Johannis, auf διακονία Röm. 11, 13., endlich auf die entscheidende Hauptstelle 1 Petr. 5, 2. 3. gegen alles κατακυριεύειν τῶν κλήρων verwiesen wird. 2) Durch das Wort im Geiste leben und wirken die ersten Apostel wirklich in der Kirche fort, führen ihr Amt bis an's Ende der Tage, ohne daß es der Nachfolger bedürfte. Der Grund, welchen sie gelegt haben und legen, ist ein lebendiger, wie der ganze Bau. „So lange der einmal gelegte Grund nicht für immer unter den Füßen der Kirche wegschwindet, braucht sie nicht auf den Grund andrer Apostel abermals aufgerichtet zu werden." (Vgl. Andreä S. 26. 27.) Als wovon wir früher schon geredet haben. 3) Es gibt endlich allerdings im abgestuften Analogon zu den ersten, einzigen Persönlichkeiten, in einem Sinn, ohne dessen Wahrheit freilich P. hier nicht so schreiben könnte, wie wir lesen, fortgehend auch Apostel, apostolisch begabte und gestellte Männer in der Kirche. Daher schon das „Nicht-Geizen mit dem Apostelnamen" (Röm. 16, 7. 2 Kor. 8, 23. Phil. 2, 25.) — der Sprachgebrauch des Lukas Apostg. 14, 4. 14. Die erste Erscheinung ist ja zugleich prophetischer Typus des Folgenden, im N. T. kann es nichts ganz Abgestorbenes, durch-

1) Wie die Düsselthaler Schrift will: sie hätten zuerst den Auftrag gehabt, das h. Abendmahl zu feiern — den h. Geist zu empfangen und durch Händeauflegung weiter mitzutheilen — das Kirchenregiment auszuüben — den Kultus anzuordnen und zu leiten! Dann mit sträflichster Mißauslegung 1 Joh. 1, 3. dahin zieht, daß die Kirche nur mittelbar durch die Apostel zur Gemeinschaft mit Gott und Christo gelange!! Dagegen Andreä mit Recht: „Eine solche Mittlerschaft durch Menschen, als die alleinigen bleibenden Kanäle der Gnaden Jesu Christi, ist dem N. T. völlig fremd."

2) Die historische Fiktion vom apostol. Kollegium als „äußerem, sichtbarem Bindemittel und Organ der kirchl. Einheit im Ganzen" ist eben eine Fiktion. „Paulus sagt nicht zu der Petrus-Parthei in Korinth: vermittelst des apost. Kolleg. seid ihr gerade durch das Einssein des Apostolates Petri und Pauli auch Eins" — sondern er spricht anders von den Dienern und dem einigen Christus. (Andreä S. 40.) Wahrlich das N. T. könnte nicht schweigen, wie es thut, von einer so hochwichtigen Stiftung und Thatsache!

aus nur einmal Dageweſenes geben. Das Apoſtoliſche großer Perſönlichkeiten der Kirchengeſchichte liegt einerſeits nach rückwärts darin, daß in ihnen ſich neue, relativ unmittelbare Sendungen und Begabungen wiederholen, anderſeits für die Wirkſamkeit darin, daß es Kirchengründer, Völkermiſſionare im großen Maaßſtabe ſind. So heißen mit Recht Ziegenbalg und Schwartz Apoſtel Oſtindiens, Elliot und Brainerd Nordamerika's, Egede Grönlands u. ſ. w., aber auch Luther wie Winfried und ſo Mancher noch, den wir nennen könnten, gehört zu den Apoſteln, die der Herr fortfährt zu geben.

**V. 12.** Für die Vollbereitung der Heiligen zum Werke des Dienſtes (Amtes), zur Erbauung des Leibes Chriſti.

Jetzt erfahren wir alſo weiter, was Weg, Fortgang, Vermittlung ſei von dieſem im erſten Amt gelegten Grunde aus für die Erbauung der Gemeinde: die Hauptorgane bereiten weiter jedes Glied zu ſeinem auch amtlichen Geſchäft und Dienſt[1]). Was zuerſt die Konſtruktion betrifft, ſo iſt mit Recht abgewieſen worden die Annahme einer Umſtellung (bei Grot., Mich., Koppe), als ob gemeint ſei: εἰς ἔργον διακ. πρὸς καταρτισμόν. Aber unſeres Bedünkens eben ſo falſch iſt jene jetzt vorherrſchende Meinung, welche doch ἔργ. διακ. nicht anders deutet, gleichfalls vom ſchon V. 11. bezeichneten Amt im engern Sinne. Das ſind die „Andern" in v. Meyer's Note, welche die drei Präpoſitionen koordinirt faſſen (wie auch die Zürch. u. Berlenb. Ueberſ. u. Allioli ausdrückt). Möſſelt: ut sancti capiant incrementa, ut sint qui munere ministrorum fungantur, ut crescat corpus Christi. Man ſehe die Namen dafür von Chryſ. an bei Rück. u. Harl., zu denen ſeitdem noch v. Gerl. u. B.-Cruſ. gekommen. Solche Redeweiſe mit unverbundenem Nebeneinander hat ſchon an ſich etwas Auffallendes, Ungehöriges, noch mehr fällt (wie Rück. dagegen Recht behält) das Abwechſeln mit verſchiedener Präpoſition auf. Zwar will Harl. künſtlich helfen: πρός gebe zunächſt das Ziel der Veranſtaltung an, zweimal εἰς bezeichne dann die gedoppelte Seite der nächſten Beziehung — aber das kann man kaum deutlich verſtehen. Olsh. ſagt's entwickelter: die beiden Sätze mit εἰς enthielten die Partition des allgemeinen καταρτισμός, nehmlich „eines Theils der mit Lehrer-

1) Gewiſſermaßen zeigt auch V. 11. ſchon den Weg dazu, wie Richt. Hausb. ſagt, doch meinen wir genauer noch zu ſcheiden. Wenn B.-Cruſ. hier einen zweiten Grund für die Einigkeit in verſchiedener Gabe findet: Ein gleicher Zweck für alle Gaben; ſo wie V. 13. den dritten Grund: einſt höre ja die Verſchiedenheit auf — ſo iſt das eine wahre Nebendispoſition, der Hauptgang aber ſtellt ſich anders.

gaben Ausgerüsteten für die Vollziehung des Lehramtes, andern Theils rücksichtlich der Hörer zur Erbauung der Gemeinde." Aber diese letzte Beschränkung des ganzen σῶμα (wie ja sogleich V. 13. fortführend beweist) auf die ecclesia audiens im Gegensatz ist vollends unannehmbar, auch werden wir ἔργ. διακ. nothwendig anders verstehen. Wenn endlich B.-Cruſ. ebenfalls festhält, εἰς in Koordination mit πρός bezeichne nur die „Art und Weise zu handeln" (nebenbei Röm. 15, 2. für solche Verbindung beider Präp. anführt), so müssen wir dagegen hier behaupten, daß εἰς im Eph.Br. recht eigentlich stets dem Ziel entspreche, wie sogleich wieder V. 13. lehrt. Dies kehrt sich völlig um in der künstlichen, am Ende dem Sinne nach auf die trajectio des Grot. zurückkommenden Stellung bei Harleß: er setzte sie zur Vollbereitung der Heiligen ein für das Geschäft des Dienstes, für die Erbauung.

Ἔργον διακονίας ist nehmlich nach unserer festen Ueberzeugung nicht wieder nur dasselbe Zeugen- oder Lehramt, von welchem V. 11. gesprochen hat[1]), mit v. Gerl. zu reden: „eben diese Arbeit an dem Ausbau der Gemeinde" — wofür wir durchaus den Artikel desideriren möchten[2]). Sehr unberechtigt verbietet uns Olsh., das εἰς enger an καταρτ. zu schließen, durch den „konstanten Gebrauch von διακ. für Kirchenamt," denn gewiß auch der fernere Dienst jedes Heiligen als mitwirkendes Glied am Leibe ist doch ein Amt im weiteren Sinne, kann und muß hier mit Recht so heißen. Darin aber hat Olsh. Recht, daß P. nach V. 11. (wo grade das Hervorheben Etlicher gesetzt war) nicht wieder eine allgemeine Bereitung der Heiligen zum Lehramt könne behaupten wollen: so meinen wir unsre Exegese nicht, wie sich zeigen wird. Also auch nicht mit Flatt: „die erste außerordentliche Anstalt sollte nicht fortdauern, die folgenden Lehrer sollten von den ersten zum Lehramt gebildet werden" — in Aehnlichkeit von 2 Tim. 2, 2.[3]) Sondern, wie schon mehrmals gesagt, diese Be-

1) Oder vollends mit Allioli: das zum Lehren, zur Darbringung des Opfers und Ausspendung der h. Sakramente geordnete Amt!

2) Schon die Var. τῆς διακ. in Cod. G. stellt uns daher diesen Irrthum dar.

3) Nach Storr, der besonders deutlich in der letzten Synodalpredigt, welche seinen Sonn- und Festtags-Predd. beigegeben ist, sich erklärt: „damit also das Geschäft des Lehramtes auch in Zukunft, nach dem Abgange jener Ersten, fortgehen könnte — daß immer wieder andre Christen zur Verrichtung dieses Amtes vorbereitet und angestellt werden sollen." Also fast wunderlich die ganze Kirche hier nur als Predigerseminar betrachtet? Auch Andreä S. 45. kommt im Grunde darauf hinaus; ja er fügt noch etwas ganz Verfehltes hinzu: „Sobald die Kirche durch die persönl. Thätigkeit der Ap. u. s. w., die der Herr am Anfang unmittelbar gegeben hatte (als ob nur das in ἔδωκεν läge!) — einmal so weit gebracht war, diesen Dienst selbst ausüben zu können, so ging der Beruf, diesen Dienst auszuüben, auf sie über." Verlieren wir da nicht völlig den amtlichen Charakter des voranstehenden τοὺς μέν, τοὺς δέ mit dem Αὐτὸς ἔδωκε

reitung der Heiligen jetzt, also auch das, wozu sie bereitet werden, unterscheidet sich vom erstgegebenen Amte, das ist und bleibt der charakteristische, nicht zu verwischende Hauptgedanke der ganzen Stelle. So hängt ganz einfach und klar, wie ja der Ap. hier den Fortgang der Entwickelung zeigen will, Eins am Andern: πρός bezeichnet den näheren Zweck des ἔδωκε, die Aufgabe des Amtes im besondern Sinne; sofort jedoch zeigt uns εἰς wieder das entferntere Ziel des καταρτισμὸς τῶν ἁγίων [1]), der also selbst ein Weg und Mittel zum ferner organisirten, fortschreitenden Ausbau des Ganzen wird, folglich muß nochmals ein εἰς zum εἰς ἔργ. διακ. abschließen und das letzte Ziel alles Wirkens oder Dienens (im Uebergange zu V. 13.) erscheinen lassen. So behält diesmal Luth. Uebers. nach Vulg. Recht, B.-Cruf. protestirt vergeblich dagegen.

Dabei bleibt so viel als auch wichtiger Gedanke wahr: die Diener des Worts in allen Stufen vom Apostel bis zum Lehrer sind in diesem Zweck ihres Geschäftes, durch Bereitung der Heiligen den Leib Christi zu bauen, einander alle gleich. Mehr noch: die das Amt führen, sind in höchster Würde zuletzt nicht mehr als — Heilige, das sind die andern, die sämmtlichen Glieder des Leibes auch [2]) — und diese sämmtlichen Heiligen sollen nun allerdings auch zu einem Werk eines Dienstes oder Amtes bereitet werden. Dies vorangestellte ἔργον darf man nicht mit B.-Cruf. künstlich übersetzen: Wirksamkeit, und zwar mit der Nebenbedeutung fleißige, treue — auch reicht noch nicht aus die sonst richtige Fassung: id quod est faciendum, ut muneri satisfiat, *functio* muneris sancti. Der Ap. will hervorheben, daß auch die Heiligen ferner etwas thun, mit einem Dienste wirken sollen und müssen, jetzt stellt er daher das Werk voran, der amtliche Charakter tritt zurück. Was ist dies nun für ein Werk und Dienst? Wir meinen, Beides ist im lebendigen Fortschritt, ganz wie das Leben der Gemeinde zeigt, in Eins verschlungen: einmal allerdings werden aus den zuerst untergebenen Heiligen die neu nachfolgenden Beamten (welche dann der Herr einsetzt) erzogen, vorbereitet, so daß jene vorhin als einziger Sinn abgewiesene Deutung doch als mit eingeschlossener gilt; sodann aber gibt es noch einen besondern Dienst der Untergeordneten. Im ersten Bezug ist διακονία (wie Matth. auch

---

vom Herrn, und bekommen gar (was doch Andr. gewiß nicht will) aus der Kirche selbst neu auftauchende Apostel?

1) Harleß: „Will man verbinden (anstatt ἀσυνδέτως zu lesen), so ist die einzig richtige Annahme, in ἔργ. διακ. das Ziel des καταρτ. zu sehen." Und man muß verbinden!

2) Denn die ἅγιοι V. 12. sind gewiß die οἱ πάντες V. 13., also nicht etwa (wie Passav. 421. will) werden hier die Beamten in einem vorzüglichen Sinn Heilige genannt.

richtig beibringt) „der Dienst überhaupt," wir bekommen darin den erweiterten, allgemeinsten Begriff des Amtes, nicht ohne strenge Betonung, daß es eben ein Dienen und nicht ein Herrschen sei. Das ist aber nicht genug, denn es würde (wie die apostol. Geschichte und das rege Bedürfniß unsrer Zeit lehrt) noch etwas fehlen, wenn der Diakonat hier nicht endlich irgendwie bezeichnet wäre. Diesen scheinbaren Mangel finden wir treffend ergänzt: ἔργ. διακ. ist zuletzt diese das Amt fortsetzende, in's Gemeindeleben hinüberleitende Diakonie im engern Sinne (die es mehr mit ἔργον als mit λόγος oder διδαχή zu thun hat); zu dieser werden sehr natürlich wieder erst Etliche, die Tüchtigsten oder Treuesten, bereitet, das Ziel aber gehet dahin, daß am Ende Keiner ohne Diakonat seines Gliedgeschäftes bleibe. In jeder Gemeinde, wo das nicht zwischen dem besondern Amt und dem Ganzen, zwischen Hirt und Heerde lebendig vermittelnd eintritt, ist's nicht richtig und kann es kein gedeihliches Wachsthum geben.

Ἄρτιος (im N. T. nur noch 2 Tim. 3, 17. absichtlich stark neben ἐξηρτισμένος) ist zuerst vollkommen, ganz, dann zu etwas fertig, tüchtig, bereit nach voller Gebühr und Kraft. Morus: ἄρτιοι, tales quales fieri debent. Daß bei καταρτίζειν grade „das Ausbessern eines Schadhaften" (Matth. 4, 21. Marc. 1, 19. Gal. 6, 1.) mitgedacht werde, eine wieder ganz machende reparatio, instauratio, ist allerdings nicht nöthig, wie Rück. u. Harl. bemerken, wir haben hier genug am Vollbereiten des noch Unvollkommenen, wie Luc. 6, 40. 1 Thess. 3, 10. (Hebr. 11, 3.: die Welten sind fertig geworden, vollständig wie sie nun sind geschaffen.) Man vergl. κατάρτισις 2 Kor. 13, 9.[1]) Also die Heiligen werden auch Jeder an seinem Theil gleichsam ausgebauet, fertig, bereit und tüchtig gemacht, nehmlich: 1) speciell, ein Jeder zu seinem Werk — 2) allgemein, eben hiedurch zur so durch sie zu vollbringenden οἰκοδομή des Ganzen. Denn wenn jedes Glied vollkommen ist und wirkt, so wird auch das Ganze vollkommen. Hier liegen in dem πρός, wenn wir es rückwärts und vorwärts betrachten, zwei große Wahrheiten. Die eine: daß die Heiligen nur durch das zuvor geordnete Amt bereitet werden können, also nicht unmittelbar ohne dasselbe. Darum schicke dich in die Ordnung! Laß vor Allem das dir zu Gute gestiftete ministerium primi ordinis an dir wirken!

---

1) An Einrichten verrenkter Glieder mit Rhenferd zu denken ist seltsam, an Vollmachen einer Zahl mit Pelag. u. Vatable nicht minder. Aber auch Calvin's coaptatio in symmetriam, proportionem gehört nicht hieher, desgleichen endlich ist nicht unmittelbar die Rede von „Zusammenfügung" der Einzelnen zum Leibe (Zürch. Uebers.), was zuletzt wieder Zeller (im Monatsbl.) als „gliedliche Zubereitung und Einrichtung" vorziehen will, was aber V. 16. anders heißt.

(Was diesmal sogar die Berl. B. anzuerkennen nicht versäumt gegen falsche Separation, wo man allein am Haupte zu hangen meint und doch die nächsten Organe des Hauptes verachtet.) Die andre Wahrheit: dann aber sollst du selbst auch tüchtig werden und deinen Beitrag zum Ganzen leisten, kein müßiges Glied. Ἔργον διακονίας für diesen Sinn steht nun theils mit διακονία im engern Sinne den ἡγουμένοις gegenüber, theils mit ἔργον dem Dienste des Wortes, relativ. (Ganz wie Röm. 12, 6. 7. προφητεία oder διακονία zuerst Wort oder Werk sondert [1]), denn die biblischen Worte sind flüssigen, verschiedentlich angewandten Begriffes.) Also das unumgängliche Gliedgeschäft (Röm. 12, 4. 5.) jedes lebendigen Gliedes ohne Ausnahme, so daß ein gar nicht wirkender und dienender Heiliger eben noch nicht ἄρτιος ist, heißt der Ap. hier zuletzt ἔργον διακονίας, absichtlich ohne Artikel, um zu sagen: auch ein Werk eines Dienstes! Wenn Rück. diese Deutung bescheiden „doch nicht so ganz verwerflich" findet, sagen wir vielmehr, daß V. 16. κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους oder μέλους unbedingt dafür entscheidet, denn was Anderes haben wir dort als die abschließende Ausführung des hier schon Gesagten vom Wachsthum und Bau des Leibes? Gegen diese wohlbegründete Deutung also gilt nicht mehr der Einwand bei Harleß: „der Gedanke erscheine als offenbarer Widerspruch mit der ganzen bisherigen Deduktion. Eben habe der Ap. gesagt, Verschiedenheit der Lehrgaben sei nothwendig, und jetzt würde er auf einmal sagen: dies sei nothwendig, um Alle zu Lehrern zu machen; während er überall διακονία als eine Einzelnen gegebene Gabe betrachtete, würde er hier damit eine Allen zukommende Pflicht bezeichnen." Dieser Einwand gründet sich theils auf die vorhin abgewiesene zu enge Bestimmung des Sprachgebrauchs, theils trifft er nur die auch schon widerlegte Fassung vom bloßen Bereiten zu abermaligem Lehramt. So wenig V. 11. genau genommen bloß von „Lehrgaben" handelt, eben so wenig sollen durch das ἔργ. διακ. eines Jeglichen Alle zu Lehrern gemacht werden. Daß διακονία bei dem Ap. jedenfalls auch in weiterem Sinne gesagt werden könne, zeigt uns 2 Tim. 4, 11. 2 Kor. 11, 8. Wie nun eigentlich kein Heiliger, wenigstens kein κατηρτισμένος ohne irgend ein χάρισμα sein soll, so wird auch Jeder seine διακονία haben (wie jedes Glied am Leibe seine πρᾶξις, Röm. 12, 4.) ganz im Sinne von 1 Petr. 4, 10. wo V. 11. auch sogleich wieder διακονεῖν im engern Sinne folgt. Grade die ausgleichende Erweiterung des Begriffes bis zum Dienst Aller und die Fassung auch dieses Dienstes noch unter den Amtsbegriff ist der bedeutsame Grundgedanke hier für den 12. Vers, der nur so die volle Ver-

1) Dann dort die Gabe des Wortes ferner getheilt: Lehren oder Ermahnen — die des Werkes: Mittheilen, Vorstehen, Barmherzigkeit Ueben.

mittlung zwischen V. 11. u. 13. bildet. Die Gabe in ihrer Specialität eignet wohl Einzelnen, aber irgend eine Gabe zu haben und erweisen ist allerdings Aller Pflicht, vielmehr sie dafür zu bereiten die Aufgabe des besonderen, erstgegebenen Amtes [1]).

Mit abermaligem εἰς zu διακονίας folgt nun erst hieraus die οἰκοδομή des Ganzen (vgl. Kap. 2, 21.), wobei dann insonderheit hier mit σῶμα wieder zu V. 4. zurückgegangen wird. Fast lächerlich vertheidigt Rück. den Fehler, daß der Ap. nicht im rechten Bilde (οἰκοδομὴ τοῦ ναοῦ) geblieben, dadurch, daß ihm das Bild des Erbauens bis zum Verluste der Bedeutung geläufig geworden sei — was leider Harl. bestätigt: das Bild sei ihm bereits in die Sache aufgegangen, mit dem außerbildlich gewordenen Ausdrucke könne nun jedes (?) andere Bild verknüpft werden, οἰκοδ. stehe zu σῶμα in gar keinem andern Verhältniß als nachher αὔξησις. Wir haben gegen diese vermeinten „Bilder" und für die reale Kongruenz derselben mit der Sache, für die bedeutsame Einheit von Bauen und Wachsen, Tempel und Leib uns früher schon genügend ausgesprochen. Wenn Apostel, Proph. u. wohl noch Evangelisten etwa den Grund gelegt haben, dann bauen sonderlich die Hirten u. Lehrer weiter: dies vornehmlich liegt hier in οἰκοδομή, wiewohl zugleich das erste, fundamentale Bauen sich noch einschließt, denn näher entsprechend ist ja καταρτισμός. Daß des Leibes Ausbau ferner sogar die Vermehrung durch neu beigefügte Glieder einschließt, ist gewiß; dennoch ist hier darauf keine besondere Rücksicht genommen, die Heiligen sind vorausgesetzt, der Gedanke wendet sich fortschreitend mehr dem Ziele der Vollendung zu. Christi Leib ist vorhanden, dennoch wird er zugleich, als vollkommen organisirter, ausgewachsener Leib erst noch erbauet — ein den ganzen Br. durchziehender, nicht genug zu bedenkender Gedanke! Wiederum gehet auch die Erweiterung in neue Glieder nicht bloß ausschließlich oder unmittelbar von den ersten Beamten des Wortes aus, sondern vermittelt sich durch den dafür zeugenden, dahin wirkenden Dienst der bereits bereiteten Heiligen.

Und fragen wir endlich: wo geschieht das? welches ist das Gebiet dafür? so werden wir zwar festhalten, daß der Ap. zunächst nur eine ἐκκλησία auf Erden kennt, daß aber dennoch in unsrer Stelle (welche deßhalb das tiefere σῶμα bis V. 16. setzt) fast deutlich ein weiter grei-

---

1) Wie Pfenninger's Umschreibung, zuerst falsch: „um Alle mit einander zu verbinden" — dann aber sehr gut: „und Jedem seine Arbeit anzuweisen zum großen Ziele der allgem. Erbauung." Auch Rieg. hebt als richtigen Grundgedanken des Ganzen hervor: „Christus empfing den Geist ohne Maaß, um ihn über uns ausfließen zu lassen nach dem Maaß theils unserer Zeiten, theils unseres gliedlichen Platzes am Leibe Christi."

fender Wink gegeben wird. Man bemerke, wie das ἔδωκε mit καὶ αὐτός vorhin so eng an dem πληροῦν τὰ πάντα durch den Hinab- und Hinaufgefahrenen hing! Mit buchstäblicher Konsequenz also, wenn man recht aufmerken und nachdenken will, gibt uns der Ap. zu verstehen, daß auch die Höllenfahrt Christi nichts einmal für immer Geschehenes nur ist, sondern die erfüllende, begabende, den Leib weiterbauende Thätigkeit Christi drunten eben so wohl fortdauert, wie hüben und drüben, in allem Bereich zwischen Höhe und Tiefe. Dort, wie in der Oberwelt, in allen Gebieten, welche das πάντα begreift, eröffnet der Herr selbst als Vorgänger die Reihe seiner Delegaten, und es gibt im Hades ebenfalls ein Entsprechendes für V. 11. 12. (Richter: Alle Heiligen erhalten auch jenseits einen Amtsdienst!) Man sehe doch, wie nun erst die Stelle völlig mit 1 Petr. 3, 19. 4, 6. stimmt, und lasse sich das bestätigen durch das hier V. 13. folgende μέχρι — denn wie Viele, wahrlich weit die Meisten, kommen vor Erreichung dieses Zieles hinüber?[1]) Also schon um der Heiligen willen, die unvollendet sterben (da sie doch der Tod an sich nicht plötzlich vollenden kann), muß das große Werk des καταρτισμός, der οἰκοδομή drüben (für sie freilich meist nicht mehr drunten im Hades) fortgehen; wozu dann das gleiche Recht aller ohne Evangelium oder ohne Entscheidung verdammnißreifen Unglaubens Gestorbenen kommt, das gleiche Recht vor der allgemeinen Gnade nehmlich auf Dasselbe, was bei Christi Predigt an die Todten den Ungläubigen geschah. Mehr noch! Dies Verhältniß der Sache nach dem tiefsten Zusammenhang, wie er in des Ap. Rede gefaßt ist, wird zugleich zum sprechenden, mahnenden Typus für unsre Nachfolge in der Erniedrigung Christi, denn es gibt auch auf Erden ein vielfältiges καταβαίνειν vorher, welches allein die Gaben erlangt oder ihre Wirkung zum Siege führt. Die Diener sollen überall zu den Todten hinabsteigen in der Gleichheit ihres Herrn; ja jeder Heilige soll wissen, daß er gliedlich an einem Leibe zur Erbauung wirkt, welcher sich durch alle Gebiete der Verlorenen und Versunkenen hindurch noch neue Glieder zu gewinnen und erlösen die Verheißung hat von Anbeginn.

In V. 11. 12. gibt uns nun auch der Ap. die „Prinzipien" für das, was wir Verfassung der Kirche zu nennen pflegen. Aber wohl zu merken, er führt dieselben nicht weiter aus, er ordnet außerdem keine bleibenden Formen, Aemter, Einheits- oder Verwaltungsbehörden u. s. w. Sondern grade wie die Sache damals, im Anfange der Kirche stand und lag, so läßt er sie, siehet sogar hier, wo System und Norm für alle Zu-

1) Die Gestaltung Christi in uns in seinem vollkommenen Altersstande ist ein höher Ziel der Christenheit, denn die Christen insgemein erreichen oder (auch nur) darnach trachten. Berl. B.

kunft gegeben werden soll, noch geflissentlich ab von mancher damaligen Einrichtung, die schon für Zeit und Umstände specialisirt; er nimmt nur die Grundzüge, grade die hier gezeichneten und keine andern zum typisch normirenden Ausdruck für das Nothwendige, Bleibende. Christi Leib erbauet sich als eine Behausung Gottes im Geiste, nicht als eine weltliche Staatskirche, aber auch nicht als ein Kirchenstaat in irgend einer Weise, wie die lieben Heiligen, auch die evangelischen, zu aller Zeit gar so gern wieder dahin lenken, indem sie das immerhin transitorisch Nöthige mit dem überhaupt Nothwendigen, die wechselnde, mangelhafte Erscheinung mit dem Wesen vermengen. Allerdings: „die Elemente des Amtes und der Verfassung sind der Gemeinde an- und eingeboren" — aber hier V. 11—13. und wieder V. 15. 16. zeigt uns auch diese eingebornen Elemente vollständig, was drüber hinaus liegt, ist kein necessarium. Hiernach also kann die „Verfassung" der Kirche, wie man jetzt meistens versteht und betreibt, unmöglich solch ein des höchsten Eifers vor Allem werthes Hauptstück sein [1]).

Der Ap. stellt uns für Kirchenverfassung zwei Prinzipien in ihrer lebendigen Einheit auf: 1) daß das vom Herrn und Haupt gegebene Amt in Vollmacht der Geistesgabe sich Anerkennung verschaffe und wirksam bestehe; 2) daß am zu bauenden Leib auch alle Heiligen ihr Werk des Dienstes amtlich zu thun Tüchtigkeit und Freiheit gewinnen. Wenn diese zwei Gesichtspunkte vorherrschend je von der luth. und reform. Kirche bisher vertreten wurden, so waren beide Kirchen darin leider mit Einseitigkeit behaftet im geschichtlichen Verlauf. Hat die Presbyterial-Verfassung nicht selten, besonders in der neuesten Zeit, die Gränze überschritten, wo das dem innersten Wesen der monarchisch regierten Kirche feindselige demokratische Prinzip eindringt, so haben anderseits die lutherischen Zustände theils Pfaffenthum, welches in's Gericht fallen mußte, theils ungeistliches Konsistorialwesen vom unberechtigten Staate her entwickelt, das Recht der Gemeinden unverantwortlich versäumt. Das Heil also der wahren Reformation liegt auch für das Verfassungsgebiet in der Mitte, in der Zukunft einer durchgebildeten Union. Dennoch bleibt unverkennbar das relativ größere Recht auf Seiten des luther. Festhaltens an Vollmacht und Würde des Amtes. Denn auch der Ap. redet hier nicht so, daß er V. 12. in den Vordergrund stelle, sondern das in V. 11. der Gemeinde vorgehende Amt hat den ersten Platz, nur durch dieses werden auch die

1) So daß, mit Lehmann zu reden, endlich in dieser Verfassung „auch unsre Kirche den nothwendigen organischen Schlußstein ihrer Reformation empfangen" müsse! Das ist nur wahr auf einem niederen Gebiete, welches wohl zu scheiden, vielleicht gar ganz aufzugeben für's Erste die neue Reformation des Geistes jetzt uns treiben möchte.

Heiligen zum Diakonat bereitet, und wäre es ein Diakonat des herrschenden Vertretens. Ferner zeigt uns der Ap. als genügenden Grund, alleinige Aufgabe des Amtes in allen Aemtern, daß nur das Wort gepredigt, dies in Herz und Leben der Leute gebracht werde; wobei von der stets neuen Grund legenden Katechese der Unmündigen an (ohne welche das ganze Gemeindeleben in die Luft gebaut wäre, den Wurm der Verderbniß an der Wurzel hätte), durch die Stufen des Lehrens, Weidens, Evangelisirens empor bis zur Versorgung und Beherrschung auch der Gereiften noch durch prophetische und apostolische Gabe, dennoch der ganze καταρτισμός des elementarischen zum gestalteten, vollendeten Christenthum sich wesentlich nur auf dem Wege der Ueberzeugung, des freien Gehorsams im Glauben vollziehen kann und soll[1]). Was andrer Art, pädagogisch gesetzlicher Weise sich dazuthut, kann heilsam und nöthig sein, gehört aber dem der Gemeinde um der Herzenshärtigkeit willen beigemischten alttestamentlichen Elemente an, und dies mit der neutestamentlichen Forderung der Freiheit jedesmal möglichst auszugleichen kann durchaus nur eine nach Zeit und Umständen sehr verschiedentlich zu lösende Aufgabe bleiben.

Allerlei Formen und Namen, sobald nur das lebendige Prinzip der Erbauung durch Gabe und Frucht des Amtes gewahrt ist, mögen gelten und gut sein; ja darnach allein, ob die Heiligen vollbereitet werden, ob Christi Leib dadurch wachse, sind sie sämmtlich zu würdigen in der jedesmaligen Erfahrung[2]). Viel unberufene Bauleute freilich, die den rechten Bauherrn zu hören versäumen, haben von jeher an der Kirche auf den Abbruch gebaut, und noch immer gilt Vater Zeller's Wort: „Nirgends werden mehr Fehler gemacht, als wenn es um eine Verbindung unter den Christen, um die Bildung einer Gemeinde (Kirche) Christi zu thun ist." Niederschlagende Beobachtung! Desto größer aber, desto hellstrahlender der Trost, daß dennoch der Bauherr sein Werk hinausführt, dennoch nicht abläßt, sich rechte Bauleute zu wecken, instruiren und rüsten. So geschiehet gewissermaßen auch der neutestamentliche Bau nur als vom Herrn, als das Wunder vor unsern Augen, wie einst trotz Israels Verkehrtheit das A. T. zu seinem Ziele kam; nur daß jetzt bei größerer Gnade

1) Videmus *modum* exprimi: quia pastoribus injuncta est coelestis doctrinae praedicatio. Videmus omnes ad unum cogi in eundem ordinem, ut mansueto et docili spiritu regendos se doctoribus in hunc usum creatis permittant. Calv.

2) „Wieviel sollen also wohl alle diese Reden und Bücher (die sich jetzt um Verfassung bemühen), oder alle Ehren, Freiheiten und Rechte der Kirche, alle unsre Sitten und Gebräuche, alle unsre Lehr- und Wirkungsarten werth sein? Nur so viel als sie an ihrem Ort und in ihrer Art dazu thun mögen, daß ein Täufling zum rechten Katechumenen Christi, zum rechten Kommunikanten des Herrn werde." Nitzsch, in d. Syn.Pred. 1841.

der Gabe Christi die Vermittlung durch die rechten „Heiligen" denn doch zu Stande kommt in viel größerem Maaße. So viel aber ist gewiß, daß der Geist in ihnen wie in allen Aemtern und Formen allein es thut; daß also im letzten Kampfe mit der Welt sich diejenige Verfassungsform wieder, wie im ersten, als die beste, weil in Freiheit des Lebens gewaltigste beweisen möchte, welche sehr wenig „Verfaßtes" hat. Die Aemter des Geistes begründen und brauchen an sich keine Gewalt. Es heißt nicht: Und Er hat gegeben Etliche zu Aposteln, Bischöfen, Aeltesten — gleich obenan, vielmehr stehen die Proph. u. Evang. vor den Hirten. Alles Amt fällt unter den Begriff der διακονία, von ἐξουσία nach der Welt Weise soll die Gemeinde Christi nichts wissen. „Die Apostel hatten nicht im Sinne, auf andre Weise (als hier geschrieben steht) für das einheitliche Bestehen der Kirche zu sorgen; sie sehen nie und nirgend auf bloß äußerliche kirchliche Anstalt." So Richter in der Hausb., desgleichen anderwärts: „Das evangel. Lehramt (nach den ersten Aposteln) hat keine Unfehlbarkeit, (und überhaupt keine) Standesheiligkeit, priesterliche Mittlermacht und Herrschaft."[1]) Also nichts von „innern Amtsgewalten der Kirche," von „harmonischem Ineinandergreifen dieser Amtsgewalten" — in dem Sinne, wie jetzt wieder der alte, eingefleischte Irrthum irvingistisch mit scheingeistlichstem Gebahren auftritt!

Freilich, daß man uns nicht mißverstehe, für jede Zeit und Stellung der Kirche ist eine Ordnung nöthig, der Geist wird nie formlos wirken sondern auch in's Aeußere gestaltend organisch. Aber, wenn man diese speciellen Bildungen insonderheit die Verfassung nennt, dann, so verstanden steht richtig bei Nitzsch: „Daß Chr. Etliche zu Aposteln u. s. w. gesetzt hat, ist die Verfassung noch nicht, ist mehr die Geschichte der Begründung der Kirche; denn Apostel, Prophet, Evangelist, Hirt und Lehrer sind keine bleibenden Momente des kirchl. Amtes oder der Verfassung." Nehmlich vorbehalten die andre Seite der Wahrheit, wonach es grade die allein bleibenden Momente sind, d. h. die prinzipiell im Prototyp der Geschichte sich zeigenden, in allem Wandel weiterer Geschichte wiederkehrenden Grundzüge. Was die wandelbaren Bildungen betrifft, so ist das Alles einerseits menschlich, temporär, wechselnd, gehört in das kirchenpolitische Gebiet, wo es ganz etwas Andres noch als die ἐκκλησία des Eph.Br. gilt, und von „schriftgemäß" dabei für Dies oder Jenes zu reden über die Prinzipien hinaus hat keinen Grund in der Schrift[2]). Denn

1) Die evang. u. röm. Kirchenlehre. Barmen 1844. S. 200. Vgl. Andreä (S. 38): „Jede Herrschaft in der Kirche, sie mag nun Monarchie, Aristokratie oder Demokratie heißen, ist ganz unstatthaft."

2) Andreä: „Der Herr wollte keine solchen Mittel der Aneignung des Heils stif-

schriftgemäß ist grade nur, daß diese Dinge humani juris bleiben. Richter: „Die evang. Kirche gibt nicht zu, daß Christus gesetzmacherisch ausdrückliche göttliche Vorschriften über die Kirchenverfassung gegeben habe." In den Pastoralbriefen (deren Zeitverhältniß hier weiter nicht gilt) hat P. für den Schriftkanon ergänzt, was damals über kirchliche Ordnungen zu sagen war, aber es ist von entscheidender Bedeutung, daß er nur dort, im persönlich und konkret gerichteten Briefe so weit gehet, hier im allgemein-gültigen Eph.Br. nicht. Darum laßt uns doch bei der „Weiterbildung menschlichen Rechtes" jedes Extrem vermeiden, das rechts oder links vom Wege der in der Welt sich bezeugenden, eben darum zur Welt sich herablassenden und dennoch im Geist erhaben bleibenden Kirche liegt. Wenn jetzt mit gewissem Rechte die Menge sich auflehnt gegen Bann und Zucht, welche von der Geistlichkeit oder einem kleinen Häuflein gegen den Haufen durchgesetzt werden sollten, dagegen auf „Presbyterialverfassung" dringt — wenn wir anderseits mit noch stärkerem Recht eine Presbyterialherrschaft des rohen Haufens ohne Herrschaft des Geistes vom Amte und Worte her nicht sowohl fürchten als perhorresciren, für gleich unchristlich erklären, wie irgend eine hierarchische Gewalt: nun so zeigt sich nur im neuen Glanze die Wahrheit jenes Wortes von Luther: ich wollte es wohl anrichten, aber ich habe nicht die Leute dazu — in hellster Wahrheit endlich das Schriftwort, welches nur zum lebendigen Grunde weiset. Dies Wort lasset uns treiben, predigen — was aus ihm sich bauet und wächst, das ist die Kirche!

**V. 13.** Bis daß wir Alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes, (und) zu einem völligen Manne (werden, also gelangen) zum Erwachsenheits-Maaße der Fülle Christi.

Großes, weit hinausreichendes, noch immer nach fast Jahrtausenden unerreichtes *Μέχρι*, welches der Ap. in Kühnheit und Klarheit des Gei-

ten, die schon an und für sich als bloße äußere Verhältnisse dastünden. Die Verfassung ist nicht etwas, was der Kirche vom Himmel herunter und von außen herein gegeben wird, sondern sie muß das Aeußere eines in der Kirche vorhandenen Innern sein — als geschichtliche Entfaltung innerlich vorhandener Elemente. Ihre Gestaltung hängt daher stets von der mannigfaltigen Verschiedenheit des vorhandenen Innern ab, und diejenige Verfassung wird stets die beste sein, welche allen vorhandenen inneren Gaben die möglichst vollste und freieste Aeußerung gewährt." Also keine Trennung, als ob eine gewisse Fülle des Geistes nur an einem bestimmten Amte hafte — nichts mitgebracht Fertiges — Entfaltung aber auf individuelle Weise je nach Umständen: „damit der mannigfache Reichthum kirchlicher Formen die mannigfaltige Weisheit Gottes im Reiche der Gnade nicht minder zum Vorschein bringe, als dies in der Schöpfung geschieht." S. 34—36.

stes stellt, doch nur aus dem ersten πλήρωμα des im Haupte für den Leib schon gelegten Grundes als Verheißung nimmt! Mit Bauer ein ut daraus zu machen und künstlich erdichtete Parallelen dafür zu suchen im Hebräischen[1]), hilft nichts gegen die Klarheit der ganzen Stelle, welche im Amte den Grund gelegt, in der Bereitung der Heiligen den Weg gezeigt hat, nun also nothwendig vom eigentlichsten Ziel und Ende redet. Auch nicht für ἄχρι, während (Apostg. 3, 21. u. öfter, wie freilich sonst auch μέχρι und ἕως vorkommt) läßt es hier sich nehmen: so lange als, während wir entgegengehen; denn dagegen protestirt wieder schon καταντᾶν, welches deutlich stets vom Erlangen eines Zieles, Hingelangen (Oecum. φθάνειν) steht. Siehe 1 Kor. 10, 11. 14, 36. Apostg. 26, 7. (wie vielmal in der Apostg. lokal, s. die Lexika) und Phil. 3, 11. vgl. auch 2 Macc. 4, 24. 44. 6, 14. Den gewaltigen Nachdruck dieses μέχρι[2]) hat Rück. gut hervorgehoben und auch noch begründet mit der Bemerkung: „Wer könnte Paulus gelesen haben (insonderheit unsern Brief, fügen wir bei) und nicht wissen, wie er sich nie damit begnügt, den nächsten Zweck einer Veranstaltung zu nennen, sondern so lange höher und höher steigt, bis er den letzten und höchsten gewonnen hat?" So gehet es ja hier durch καταρτισμός, οἰκοδομή bis zum ἀνὴρ τέλειος und πλήρωμα. Die Kirche mithin, wie wir schon einmal Petersen dafür citirten, der werdende Leib des Herrn, erst in der Vollendung diesem Namen „Leib" ganz entsprechend, eine Heils-Anstalt — „freilich nicht in dem röm. kathol. Sinne, daß sie als Schatzkammer die mechanische Spenderin des Heils auch an die nicht Geheiligten macht, sondern daß sie als Schule des Christenthums die organische Erzieherin für die unvollkommen Gläubigen und nicht wahrhaft Geheiligten ist." Erziehung aber und (korrelat damit) Wachsthum setzt Freiheit voraus: dies freie, selbständige Entgegenkommen im Hingelangen von unserer Seite her liegt allerdings mit in καταντᾶν, wie sich auch Phil. 3, 11. im Zusammenhang erweist. Von einem zwangsmäßigen Hinführen ist in dem erziehenden καταρτίζειν der Heiligen keine Rede. „Was kann ungöttlicher und unchristlicher sein, als solcherlei Kirchenordnungen, wodurch das Zunehmen im Christenthum gehindert, der Wachsthum vom kindlichen zum Jünglings- und Mannesalter aufgehalten wird, und die Seelen immerdar als Kinder und ewige Schüler lernen müssen und nur blindlings glauben, was die Kirche, d. i. die Lehrer setzen, ordnen? Daß sie also nimmer zu Christo selbst kommen, zur lebendigen Erkenntniß, Erfahrung oder unmittelbaren Gemeinschaft

1) Wo עַד höchstens manchmal *adeo ut* heißen kann.

2) Bei Paulus nur hier auch als Konjunktion, wofür er sonst ἄχρις οὗ hat.

mit Gott selbst gelangen?" (Berl. B.) Anstatt solches Unmündig-Erhaltens durch kirchliche Vormundschaft, anstatt eines Vorschreibens der im Buchstaben schon fertigen ἑνότης τῆς πίστ. κ. τ. ἐπιγνώσ. will der Ap., daß das Lehramt in der Kirche vielmehr auf seine eigene Entbehrlichkeit hinwirke, auf das Ziel, wo Alle selbst von Gott gelehrt sind. Wie Nitzsch der Synode predigte: „daß alle Christen zugerichtet werden zu dem Werk des Amtes — daß wo möglich (einst wirklich!) Amt und Schule, Vorrecht und Gesetz untergehen in dem großen Erfolge einer Erfüllung der Verheißung, nehmlich der Herbeiführung einer Zeit, da kein Bruder mehr wird den Andern mahnen, erkenne den Herrn, vielmehr sie ihn Alle erkennen werden, Groß und Klein."

Οἱ πάντες nun sind die V. 12. genannten ἅγιοι, keineswegs πάντες schlechthin, daß hier abermals die Wiederbringer ein Dictum probans fänden [1]). Denn nach Kap. 5, 5. werden ja nicht einmal alle Mitglieder der Gemeinde das Reich ererben; das sind aber auch keine rechten ἅγιοι, werden keine κατηρτισμένοι, so daß der Ap. hier dennoch mit Recht, solchen Ausfall bei Seite lassend, οἱ πάντες gesetzt hat. Eben so wenig sind οἱ πάντες etwa, nur im Ganzen, ohne grade jeden Einzelnen zu meinen, zusammengefaßt alle Völker der Menschheit (also doch falsch ein πάντες außerhalb der V. 12. schon gesetzten, bereiteten Gemeinde), wie Hammond: Judaei et gentes — Morus in's Blaue hinaus: donec evenerit, ut quotquot sunt in orbe terrarum homines, additi sint coetui Christiano, et una eademque religio totum genus humanum occupet — wobei dann obendrein die ἑνότης πίστ. κτλ. zur etwelchen Annahme des Christenglaubens herabgedrückt erscheint, ohne weiter auf ἄνδρα τέλειον κτλ. zu merken! (Allioli: bis alle Völker Einen Glauben bekennen in Einer

1) Wie dennoch so gedeutet worden ist: schon Hier. omnes homines. Leider geht auch Richt. Hausb. dahin: „Durch alle die Heiligen, welche den kleinen Leib, die Kirche Christi bilden (als ob nicht eben οἱ πάντες = οἱ ἅγιοι wäre!) — soll der große Leib, sein ganzes Reich durch's ganze Schöpfungsall allseitig gefördert und herbeigeführt werden." Als ob in V. 12. σῶμα noch über die ἁγίους hinausginge! Das ist nicht nur wieder jene falsche Trennung der Kirche im engern Sinn von einem größeren Organismus bei Kling, das ist eine völlig über die Schrift hinausgehende Träumerei. Richt. bringt eine Stelle von Hahn, wonach „der kleine Anfangsleib der Gemeinde sich vergrößern soll bis zur vollkommenen Erfüllung des Gesalbten, der in den künftigen Weltzeiten das ganze Schöpfungsall (die falsche Deutung von τὰ πάντα V. 10.) erfüllen wird." Ja sogar von Beck einen sich verirrenden Ausspruch, daß die Gemeinde dann selbst wieder „in der Total-Erneuerung von Himmel und Erde die Grundlage des letzten, Alles (im Weltall) vollendenden Zeugniß-Organismus für das Schauen des Alles in Allem und Allen (o nein, nur in Allen des Leibes) seienden Gottes wird." Hier ist ein wenig Wahrheit (vom Zeugniß-Organismus) völlig verkehrt in „Kommunismus des Heilsgenusses" für alle Welt, wie Schneckenburger treffend neulich die ἀποκατάστασις bezeichnet hat.

Kirche!) Hieher gehört auch jene falsche Deutung des καταντᾶν bei Vat. u. Lap. (de iis, qui *diversis* locis egressi in unum locum *conveniunt*, vom Zusammenströmen aus allen Ländern), woraus Michael. etwas näher und geistlicher das „endliche Zusammenkommen von verschiedenen Irrwegen an einen Ort, in dem Mittelpunkte der Wahrheit" macht. Denn das Alles ist dem einzelnen Ausdruck wie dem ganzen Zusammenhang entgegen. Zwar liegt im zuletzt erwähnten Gedanken wirklich etwas Wahres, insofern die ἑνότης einer Verschiedenheit gegenüber steht, auch V. 14. μηκέτι νήπιοι κτλ. uns deutlich die vorigen Irrwege zeigt, so daß Rück. zu scharf entgegnet: „P. denke ja hier die Christen zwar nicht als Vollkommene, aber doch auch sicher nicht als Irrende." Allein insofern hat er wieder volles Recht, als für V. 13. insonderheit dies nur ein bei Seite liegender Nebengedanke sein kann, denn das μέχρι καταντήσωμεν hängt in der That nur eng an καταρτισμός und οἰκοδομή vorher, hier wird nur die Unvollkommenheit, das Noch-nicht-Erreichthaben als der Gegensatz gedacht, für das Erreichen aber das Einhalten des einen graden Weges (selbst unter den Irrthümern) als die nothwendige Bedingung vorausgesetzt.

Will man das οἱ πάντες möglichst erweitern, so bleibt allein richtig etwa noch, mit Zeller (Monatsbl.) zu sagen: „Alle, die nach Gottes Rath und Wahl dazu ersehen, verordnet und berufen sind." Solches Zurückgehen auf das Berufen und Beifügen der Heiligen (selbst aus dem Hades) ist im Gedanken berechtigt, obwohl des Ap. οἱ πάντες genau genommen näher schon die Berufenen, in der Bereitung Stehenden meint. Harleß: „Indem der Ap. sich mit in die οἱ πάντες einschließt, zeigt sich uns, daß er die christl. Gemeinde, nicht Solche meine, die außerhalb derselben stehen, und dies gemäß des engen Zusammenh. mit den Worten: πρὸς καταρτ. τ. ἁγ. Auch versteht es sich von selbst, daß das Ziel nur für die da ist, bei welchen ein Anfang ist, die ἑνότης τ. πίστ., bei welchen eine πίστις überhaupt ist u. s. w." Wir Alle — grade dieser Miteinschluß des Ap. (vgl. Phil. 3, 13—17.) drückt aus: wir die Gehorchenden, Treuen, dem Ziele Nachjagenden, sei es nun lehrend oder hörend, als Apostel, Propheten u. s. w. oder als überhaupt nur dem Ganzen irgendwie dienende und so sich selbst fördernde Heilige [1]). Wiederum: auch die Apostel sind noch nicht am Ziele! Zuletzt aber hört mit ihrem Amt ihr Vorsprung auf, schon οἱ πάντες ist Oppos. zu jedem τοὺς μέν, τοὺς δέ vorher. Also nicht (wenn wir ihn anders recht verstehen) wie Harleß:

1) Dasselbe gilt von den höchsten Aemtern, die Diener darin sind Theile des Ganzen; wenn sie Andern dienen, dienen sie sich selber, wenn sie Andre erbauen, werden sie selber dadurch gefördert. S. Passav. S. 426.

„der Fortschritt bestehe nur darin, daß Alle zu dieser Einheit gelangen sollen" — denn auch kein Apostel oder Prophet hat sie schon, wie wir bald bei ἑνότης deutlicher zeigen werden. Beng. sehr schön: Ne apostoli quidem se putarunt metam assecutos, nedum ecclesia. Semper proficiendum fuerat, *non standum*, nedum deficiendum. Et nunc ecclesia *ideam sui optimae* non *a tergo* respiciat oportet, sed ante oculos habeat, ut futuram, etiamnum assequendam. *Notate hoc*, qui antiquitatem non tam sequimini quam obtenditis!

Die Einheit nun (zunächst schon Oppos. der universitas sanctorum, des οἱ πάντες) ist entgegengesetzt nicht sowohl (obgleich auch das, wie gesagt) der Zwietracht falscher Wege V. 14. als vielmehr der Verschiedenheit, jetzt noch bestehenden Stufen- und Rangordnung in den Aemtern und Gliedgeschäften, der varietas donorum — daher eben ein anderes μέτρον wiederkehrt. Stets im wahren Begriffe von Gliedern und Leib: nur wenn die Einzelnen vollkommen sind, ist's auch das Ganze; wiederum nur im Ganzen kann der Einzelne vollendet werden[1]). Ferner, wie der Grund und Ursprung im Einen Christus, welcher zuerst persönlich die Vollendung hat, wie nun aus Ihm die Gemeinde wächst, so gehet es auch in Ihn und das Ziel kann kein anderes sein als die Einheit in Ihm. Welches Ziel aller Gaben und Aemter der Ap. eigentlich schon im αὐτὸς ἔδωκε begründet hatte, wie Harl. dabei gut sagte: „Ist dies Werk in den Einzelnen, kraft dessen er sie macht, wozu er will, Sein Werk, so kann die Verschiedenheit der Gaben nicht den Zwiespalt, sondern nur die Einheit des Leibes zum Endzweck haben, dessen Haupt Christus ist." Nach diesem richtigen Blicke desto sonderbarer spricht er dann (S. 379. 380.) von der ἑνότης als von „jener Einheit, in welcher Christus ungetheilt in unsern Herzen wohnt" — also wohl auch schon im Herzen eines Einzelnen — von einer Einheit, welche „Theil jedes Gläubigen werden könne, ja müsse" — welche „der Ap. wenigstens" unzweifelhaft schon gehabt hätte! Also das καταντήσωμεν nur pro forma kommunikativ? Als ob Einer je für sich diese Einheit haben könnte! Man sehe doch schon ἑνότης V. 3., dann vollends hier, wie nur die Zusammenfassung zu Einem ausgewachsenen Mann gemeint sein kann. Diese Einheit des Zieles aber ist als Vollendung des Anfanges noch wesentlich verschieden von der in V. 3—5. schon vorhandenen, eben zur Entwickelung zu bewahrenden Einheit des Grundes; die bloße Einigkeit des Geistes wächst heran zur Einheit sogar der Erkenntniß! Auch des Glaubens

1) „Was die einzelne Seele selig macht, fördert das Ganze, und dieses Ganzen Förderung ist die Bedingung der vollen Entwickelung der Menschenseele." Bunsen, Kirche d. Zukunft, S. 92.

in einem andern Sinne noch, als jetzt schon Ein Glaube das unerschütterliche Merkmal der bestehenden Kirche ist[1]).

Delitzsch: „Das Ziel, dem die Kirche zugeführt werden soll, hat hier einen dreifachen Ausdruck gefunden; der zweite ergibt sich aus dem ersten und der dritte aus dem zweiten. Aber gegen einen jeden der drei erhebt sich sofort ein Bedenken." Auch wir werden diese Bedenken der Reihe nach in der Auslegung beseitigen, schließen uns aber an die „Dreifachheit" des Ausdrucks an. Jedoch dies wieder nur anders gefaßt: nicht Einheit des Glaubens, vollkommener Mann und Fülle Christi sind eigentlich die drei Hauptmomente, sondern: Einheit des Glaubens — Einheit auch der Erkenntniß — völliges Mannesalter, zu dessen Exposition bloß πλήρωμα gehört.

Also zuerst ἑνότης πίστεως, was wir fast schon erledigt haben. Das ist nicht der „Glaube," der schon als Anfang vorausgesetzt wird, so daß er auch jetzt wieder vorausgesetzt würde und der Ap. nur ein „Vordringen vom Glauben aus zur Erkenntniß" meinte, nur in ἐπιγνώσεως (wogegen schon das καί) der erste Hauptbegriff läge. Noch weniger ist ἑνότης πίστεως vornehmlich einem — mancherlei Glauben vorher gegenüber gedacht, indem ja der Ap. von Anfang nur μία πίστις kennt, obwohl einer leider noch Trennung zulassenden Schwachheit und verschiedenen Gestaltung dieses Einen Glaubens im Grunde der Herzen und der Kirche. Sondern πίστις neben ἑνότης heißt jetzt im eminenten Sinne der Vollendung: vollständige Kraft und Klarheit, Vollkommenheit des Glaubens, wie er als Glaube sein soll[2]), also daß kein Un- oder Schwachglaube mehr dreingemengt ist. Dann ist „alle Glaubenstrübung und Glaubenstrennung" überwunden, dann der Glaube der Kirche „nicht bloß der Richtung (zu Christo hin), sondern auch dem Inhalte nach (als Christum ganz habend und haltend) Einer."

Wir kommen zum Zweiten: καὶ τῆς ἐπιγνώσεως. Jedenfalls von hoher Bedeutung, daß dies erst hier dazutritt, wie es V. 3—5. noch fehlte! Καὶ τῆς ist so stark gesetzt, daß ἐπίγν. mit πίστις für einerlei zu neh-

---

1) Völlige Vermengung dieser ersten μία πίστις (die auch keine Kirchenlehre ist, wie wir sahen!) begeht Möhler (Symb. 354.), wenn er am tiefen Sinne des Eph.Br. vorbeistreifend schreibt: „Die Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes ist Wirklichkeit und das anzustrebende höchste Ideal zugleich (da haben wir auch zugleich die sonst dem Protestantismus Schuld gegebene Abstraktion!) und ohne dieselbe (d. h. ohne die Kirchenlehre), in welcher der Einzelne stark ist, die Ueberantwortung an jeglichen Wind der Lehre und den Betrug der Menschen."

2) Was Pfenninger's Umschreib. von weitem her meint mit: „lebendige Ueberzeugung" — also Kraft und Klarheit.

men gleich voran unmöglich erscheint [1]). Ueber den Nachdruck in ἐπίγνωσις, noch mehr als γνῶσις, siehe schon zu Kap. 1, 17. Insofern kann man mit Zeller sagen: „Selbst der Glaube an den Sohn Gottes allein macht es noch nicht aus, sondern Gl. und Erkenntniß muß beisammen sein." Ganz falsch aber setzt die Vulg. ein bloßes agnitionis, denn ἐπίγν. geht viel tiefer, und daß τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ kein bloßer Gen. obj. ist, werden wir sehen. Für's Erste noch vom Verhältniß zwischen πίστ. und ἐπίγν., wobei Beng. im Allgemeinen Recht hat: haec duo et conveniunt et differunt, nam cognitio perfectius quiddam fide sonat. Conveniunt, d. h. nur aus, ja nur in dem Glauben gibt es Erkenntniß; differunt, d. h. der Ap. betrachtet Beides dennoch als verschieden; wiederum endlich conveniunt, d. h. Gl. und Erk. sollen eben aus aller bisherigen Verschiedenheit zusammenkommen und Eins werden. Wir sind überzeugt, daß auch diese Einheit zwischen Beiden mitgemeint sein muß, denn wahrlich auch das ist ein vorgestecktes Ziel! Jetzt leider ist sehr oft, irgendwie noch immer der Gl. nicht eins mit der Erk., die Erk. nicht mit dem Glauben; man hat von dem Einen mehr oder weniger als zum Andern paßt, das Mehr aber ist natürlich nur ein unreiner, krankhafter Ueberschuß, insofern selbst wieder ein Mangel. Die lautere, rechte Erkenntniß kann weder dem Glauben voreilen noch hinter ihm zurückbleiben; reiner, ächter Glaube wird niemals in Zwiespalt oder nur Mißverhältniß mit dem Erkennen stehn. Einst aber wird alle, die ganze πίστις, weil ächt und voll, auch selbst ἐπίγνωσις werden und sein, und zwar eine solche Erkenntniß, die keineswegs aus dem Glauben heraus, über ihn hinaus gekommen ist, sondern grade völlig im Glauben erkennt. „Solche lebendige Vereinigung von Gl. und Erk. hebt aus dem schwachen Kindesalter heraus." (Zeller.) Also das ist ein wahrer, ganz im Wort liegender Gedanke, jedoch noch nicht der eigentliche Hauptsinn von ἑνότης, welches ja mit υἱὸς τοῦ θεοῦ und ἀνήρ parallel sein muß. Keineswegs also, was Olsh. am Ende zur „einzig richtigen Erklärung" stempelt: „daß nur Eine Einheit gemeint ist, nehmlich die, welche zwischen Gl. und Erk. Statt findet" — daß der einzige, ganze Fortschritt, von dem P. redet „darin bestehet, daß Gl. und Erk. eins werden." (Wozu dann 1 Joh. 2, 13. die Parallele geben soll, aber dort haben auch die παιδία schon ein ἐγνώκατε, vom Gegensatze des Glaubens ist gar nicht die Rede.) Einerseits „allerdings eine Steigerung in dem Verhältniß von π. und ἐπίγν."

1) Mit Calv. u. Calov als Exegese, daher Bullinger: in unam veram et sinceram fidem, *quae est* cognitio Jesu Christi. Weniger das καί (wie Harl. meint, da es doch wirklich sonst als exegeticum vorkommt) entscheidet hiegegen, wohl aber das abermalige τῆς und noch viel Anderes.

(wie Harl. sagt), ein gewisses „Aufsteigen vom Niederen zum Höheren" — aber nur nicht so, wie Rück. dies ganz abweisend derb mißversteht: „vom bloßen Ahnen zum wirklichen Besitz!" An eine solche moderne Unterscheidung, daß der unentwickelte, mehr ahnende Glaube sich zur (wissenschaftlichen) Erkenntniß erhebe, kann dem Ap. kein Gedanke kommen, der überall den Glauben sehr hoch stellt, auch hier ihn als mit der Erkenntniß einig noch am Ziele festhält, sogar nun erst als den voll erlangten Glauben bezeichnet. Die Erk. ist wohl einerseits „eine Frucht des lebendigen Glaubens, aus dem sie hervorgeht" (v. Gerl.), anderseits mit diesem leb. Gl. selber Eins: diese Einheit im Unterschied ist des Ap. Gedanke. Wenn wir Alles, was die h. Schrift sonst lehrt vom Glaubensleben und seiner Entwicklung, recht verstehen, so werden wir nicht (wie Olsh.) es „ganz unvereinbar" damit finden, daß als Ziel der Entwickelung eben so sehr Ein vollkommen gewordner Glaube als Eine (daraus und darin) gegebene Erkenntniß sich zeigt. Rück. hat Recht: „daß an und für sich Erk. dem Ap. nicht höher gilt als Glaube" — wiewohl eben relativ ein erkennender, zu Erk. gewordener Glaube ihm das Höchste ist, insofern also die Erk. dieses Glaubens. Auch liegt etwas Wahres in seiner Bemerkung: „daß er bei der πίστις mehr den subjektiven Zustand des Erkennenden, bei der ἐπίγν. die objektive Erhabenheit des Erkannten in's Auge fasse [1])." Besser noch Matthies: „die πίστις begreift den unmittelbaren Besitz der in Christo offenbar gewordenen Wahrheit — ἐπίγν. hingegen die durch das Wissen vermittelte Gewißheit jener Wahrheit in sich; und wie nun darnach der Glaube in der Erk. zu seiner vollendeten Form gelangt, so hat diese in jenem ihren wahrhaft christlichen Grund und Inhalt." Genug, Beides ist unterschieden doch in Einheit zu fassen, und so viel ist endlich klar, daß der Ap. das Ziel auch der ἐπίγν. hier noch zugleich als ein Bleiben, vielmehr erst Vollkommensein der πίστις denkt. Von einem Zustand über das Glauben hinaus redet er gar nicht, unbedingt falsch wird von Vielen 1 Kor. 13, 10 ff. als Parallele citirt.

Aber welch ein Zustand schon hier wird uns mit dieser ἑνότης τῆς π. κ. τ. ἐπίγν. vorgehalten! Ist die Gemeinde so weit, ja dann freilich wird es keines Lehrens durch Menschen mehr, keines Bereitens der Heiligen durch das Amt zum Werke des Dienstes bedürfen! Doppelt unrichtig schrieb Calv. (Instit. IV, 1, 5.) hievon: Videmus ut Deus, qui *posset* momento suos perficere, nolit tamen eos adolescere in virilem aeta-

1) Wogegen umgekehrt Richt. spricht von „Einheit des objekt. Glaubens und der subjekt. Erk." Gewiß falsch, denn objektiv an sich gilt hier πίστις am wenigsten, wohl aber ist „Erkennen" in der Schrift die lebendige Einswerdung mit dem Objekt.

tem nisi educatione *Ecclesiae*. Denn das *posse* momento perficere ist ein abstraktes Unding bei allem geistigen Leben und Wachsen in Freiheit; wiederum die *Ecclesia* selbst ist es, welche zum Mannesalter kommt, nicht aber bildet schon das an den Einzelnen wirkende Amt eine bloß erziehende Kirche für sich, auch die Apostel werden mit dem Ganzen vollends erzogen. Wir sehen selbst bei ihnen (wenigstens ein Analogon davon in der Schrift): daß „eine vollkommene Einhelligkeit in allen Nebenstücken der jetzigen menschlichen Schwachheit halber unter die Unmöglichkeiten gehört" — obwohl eine Zukunft bevorsteht, welche dies Unmögliche wirklich machen wird. Aber auf dem Wege kirchlichen Gesetzes und Zwanges in streng konfessionellem Zusammenhalt gehet es nicht zu diesem Ziel, so wird jene Einhelligkeit „leichter vereitelt als erzwungen [1])." So leicht und geschwind kommen wir vollends nicht an das Ziel, wie Vict. Strauß [2]) uns trösten will: schon hätten sich jetzt die lebendigen Kräfte der Gegenwart hindurchgearbeitet — „bis sie mit den Bekenntnissen der Väter bei einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes angelangt sind!!" Ist das auch, wie wir gerne zugestehn wollen, kein „starrer, lebloser Orthodoxismus," doch ist es eine beklagenswerthe Genügsamkeit und Beschränktheit, die wir nicht unaufgerüttelt lassen dürfen. Wahrlich, was der Ap. meint, liegt noch weit über irgend welche Bekenntnisse der Väter hinaus, in der großen Zukunft der wahren Union, welche τοὺς πάντας aller Konfessionen und Sekten mit Ausbildung manches in allerlei Irrthum harrenden Wahrheitskeimes begreifen wird.

Jetzt ist es Zeit, den Genitiv τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ näher anzusehen, bei welchem der Artikel eben so bedeutsam ist wie τῆς πίστεως, τῆς ἐπιγνώσεως, beidemal die Vollkommenheit des Genannten meinend. Höchst oberflächlich streift bei dem zweiten πληρώμ. τοῦ Χριστοῦ das fade Scholion vorbei: Genit. Χριστοῦ additur, ut moneretur, non de aetate physica sermonem esse — vielmehr werden wir dies ganz anders, folglich auch das damit schon parallele πίστ. κ. ἐπιγν. τοῦ υἱοῦ τ. θ. hiernach verstehen müssen. Falsch ist, wir sagen es dreist, die fast allein herrschende Deutung, welche den Gen. als Gen. *objecti* nimmt: Glaube womit wir an Christum glauben, Erkenntniß die Christum erkennt. Daß nicht Χριστοῦ sondern τοῦ υἱοῦ τ. θ. gesagt sei, versteht dann z. B. Rück. dahin: es solle die Erhabenheit des Objektes angedeutet werden, der Ap. rede mit diesem Ausdruck, wie so manchmal, pathetisch von Christo.

1) S. v. Meyer Blätt. für höh. W. I, 336. 337. Die dort S. 323 ff. stehenden Paragraphen über die Einheit und Verschiedenheit der christl. Kirche wollen wir überhaupt dringend empfehlen.

2) Das kirchl. Bekenntniß u. die lehramtl. Verpflichtung. S. 62.

Schon Beng. wenigstens besser: in Christo cognoscendo summum est, quod sit filius Dei — wobei dann (wie Olsh. erwähnt, jedoch mit Recht aus dem allgemeinen, unpolemischen Charakter des Eph.Br. widerlegt) man glauben könnte, P. sehe hier den Fortschritt im Ueberwinden aller ebionitischen und arianischen Vorstellungen von dem Herrn. O nein, auch die agnitio, quod sit filius Dei, ist noch lange nicht das letzte Ziel, wenigstens ἐπίγνωσις müßte dann wie Phil. 3, 10. den Hauptaccent haben: Ihn ganz als den Sohn Gottes, völlig was das heißt erkennen. Aber wir sind überzeugt, daß, wie wir bereits zu Kap. 3, 12. vorausgenommen haben, hier wie dort nur ein Gen. *subjecti* gelten kann, vgl. mit Gal. 2, 20. u. s. w. Also: bis wir denselben Glauben und dieselbe Erkenntniß, Beides in lebendiger Einheit, Alle in gleicher Einheit haben, welchen Glauben und welche Erk. der Sohn Gottes einst selbst (im Fleische) gehabt, d. h. bis wir selbst, die ganze Gemeinde zusammen Ein υἱὸς τοῦ θεοῦ werden, nehmlich υἱὸς ἀνήρ, nicht mehr τέκνα oder νήπιοι. Grade so geht ja das Folgende daraus hervor, schließt sich allein richtig an mit seinem parallelen εἰς, und wir sind hiemit bei dem dritten Hauptmoment der Stelle angelangt [1]).

Sprachlich, vielmehr formal kleinlich genau würde der Ap. fortfahren müssen: τοῦ ἀνδρὸς τελείου — doch zieht er natürlich vor, da ohnehin abermals εἰς μέτρον folgen soll, im lebendigsten Uebergange dazu schon in der Mitte gleichfalls εἰς zu setzen, so die bereits V. 12. begonnene Redeweise Schlag auf Schlag, mit einem εἰς des Vollendungszieles über das andre hinauszuführen. Dabei verschlägt es, indem ja die Gedanken doch klar durchschlagen, wenig, daß jetzt das zweite εἰς im Verhältniß zu καταντᾷν etwas anders konstruirt werden muß, als ob εἰς τὸ γενέσθαι stände. Denn theils ist die koncise Rede nach bekanntem Hebraismus wirklich, wenn man Lust hätte, so aufzulösen, theils (was besser zutrifft) hat der Ap. namentlich in diesem Br. die Leser schon an solch ein εἰς des zu erlangenden Zieles als Bezeichnung dessen, was wir selbst werden, gewöhnt: Kap. 1, 6. 12. 14. 2, 21. 22. 3, 19. Wonach am richtigsten (mit Matth.) zu sagen bleibt, daß hier die Bedeutung des καταντᾷν mit der des Werdens zusammenfalle. Den Ausdruck ἀνὴρ τέλειος hat Raphel. als den gebräuchlichen auch in Polybius, Arrian und Xenophon aufgezeigt, obwohl er ohne das nur nahe liegend und klar erscheinen könnte; das zweite Bedenken bei Delitzsch, daß doch 1 Kor. 2, 6. (deutlicher

1) Nicht von der Einheit des Gl. u. der Erk. überhaupt ist die Rede, sondern von der des Sohnes Gottes, zu welcher man kommen soll. (Olsh. S. 240.) Dies allein genügt der Stelle ganz, und wird sich nun in ihrem Abschluß als das allein Richtige beweisen.

noch Phil. 3, 15.) schon von einer Vollkommenheit des Anfanges die Rede sei, erledigt sich leicht durch Unterscheidung des verschiedenen Sinnes für dasselbe Wort je nach Zusammenhang: hier ist natürlich die wirkliche Ausgewachsenheit am erreichten Ziele zu verstehen. „Der Leib Christi, die Gemeinde, wächst nach jeder Ausdehnung nicht ewig fort, sondern bis zu einer bestimmten Größe, wie jeder Organismus. Dann ist die Gemeinde, der Leib Christi, eine zur vollkommenen Lebensstufe Christi heran- und durchgebildete Persönlichkeit." (Richter.) Von jener beliebten Vervollkommnungs-Aussicht in infinitum weiß weder die Schrift etwas, noch die Natur in allen ihren Gleichnissen und Typen des Lebens. Wie nun μέτρον, in der Mitte zwischen V. 7. und 16. stehend, jenem ersten, beschränkten μέτρον der Vermittlung für den Einzelnen grade dies volle Maaß entgegenstellt, sagten wir oben schon: das besondere Maaß geht eben auf im allgemeinen der gleichen Vollendung und Fülle. Bei dieser sinnigen Beziehung des Ausdrucks redet der Ap. in μέτρον ἡλικίας dennoch wieder gut griechisch, wie das homerische ἥβης μέτρον (wovon bald mehr) besser beweist als Wetstein's Parallele bei Philostrat. Wenn Rück. erst wieder seltsam vom weiteren „Ausspinnen" des „Bildes" redet und vor zu specieller, scharfer Deutung des schönen, dichterischen Bildes für den Begriff τελειότης warnt, so wollen wir uns dadurch nicht abhalten lassen, gut zu finden, was er dann von ἡλικία sagt: dies Wort bezeichne sonst auch ohne Beisatz gradezu das männliche Alter, wie bei Platon (Theaet. p. 142. D.) und in der Schrift Joh. 9, 21., aber es bedeute dann auch die Statur oder Leibesgröße, wie ebenfalls in bekannten Schriftstellen (wozu wir aber nicht Matth. 6, 27. rechnen) und bei Lucian. imag. 6. τῆς ἡλικίας τὸ μέτρον (merke noch diese Parallele!) ἡλίκον ἂν γένοιτο. Sollen wir nun hier bei der eigentlich erst abgeleiteten Bedeutung aetas (wie Vulg.) bleiben, also die Erwachsenheit, den terminus justae aetatis, folglich μέτρ. ἡλ. als gradus certus aetatis, numerus annorum certus verstehen? Dafür spricht freilich zunächst der Gegensatz des Kindischen V. 14., also νήπιος und τέλειος wie Hebr. 5, 13. 14. Ganz gut, aber nun dies allein? Ist der Bezug auf die Leibesgröße ganz auszuschließen? Das meinen Manche, wie Mor., Koppe, Storr, Flatt (nicht Rück. wie Harl. falsch angibt), Holzh., und Olsh. entscheidet mit Harl. allzubestimmt: „natürlich nicht die Leibesgröße, sondern der Grad der vollen geistigen Entwickelung — das Mannesalter, in dem die Idee der Persönlichkeit und des Selbstbewußtseins vollkommen ausgeprägt ist." So wenig wir diesen geistigen, hiemit sehr treffend bezeichneten Sinn verkennen, eben so wenig indeß vermögen wir einzusehen, daß ἀνὴρ τέλειος durchaus nur dies anzeige, vielmehr finden

wir, daß in der Realität des Bildes die Beziehung auf den Leib sicher dazu gehört. Also nicht ausschließlich etwa für statura nehmen wir das Wort[1]), wohl aber zugleich dafür, ganz nach seinem vollen Sinne, welcher ja die Erwachsenheit in geistiger Hinsicht erst durch die Ausgewachsenheit bildlich bezeichnet. Hiefür spricht wenigstens eben so entscheidend, daß doch V. 12. u. 16. vom σῶμα und seinem Wachsen die Rede ist, folglich diese (nicht zweite, sondern erste und ursprüngliche) Bedeutung hier nicht „zu ungewöhnlich" steht, wie B.-Cruſ. meint; ferner μέτρον führt genau genommen eben dazu[2]). Sehr treffend parallel tritt hier Hom. Odyss. XVIII, 215—220. ein, wo grade die geistige Mündigkeit (φρένες, νόημα) nur hergeleitet wird aus ἥβης μέτρον ἱκάνεις — vorher geht: νῦν δ', ὅτε δὴ μέγας ἐσσί — nachher folgt μέγεθος καὶ κάλλος. Also die Erwachsenheit und Ausgewachsenheit sind Eins; wenn aber das Vorwaltende, welches das Andre mit sich führt, übersetzend ausgedrückt werden soll, so ist es wirklich allein recht, mit Syr., Engl., Holländ., Berl. u. Zürch. Bibel[3]) bei der Leibesgröße zu bleiben. Freilich, wie Harl. meint: „nicht die Größe im Gegensatz der Kleinheit (äußerlich für sich gefaßt) ist es, was dem Ap. vorschweben kann, sondern die Reife der Jahre im Gegensatz zur Unmündigkeit der Jugend" — aber darum bezeichnet er doch bild-, sach- und sprachgemäß diese Reife der Jahre durch die Ausgewachsenheit des Leibes, wobei nicht grade die „Größe" das Einzige ist, was in Betracht kommt, sondern überhaupt die ausgewachsene Kraft und Fülle. Der folgende Widerspruch: „nicht an die Größe, sondern an das Alter eines Mannes knüpfe sich der Gedanke an geistige Schätze, in deren Besitz man einen Solchen vermuthet" — ist gradezu falsch, weil in dem Wort ἡλικία wirklich das Geistige sich an das Körperliche knüpft. Daß ἡλικίας nicht ebenfalls den Artikel hat (woraus ohnehin unschöne Häufung entstände), begründet sich darin, daß μέτρ. ἡλ. einen verbundenen Begriff ausmacht: Erwachsenheits-Maaß. Im Ganzen endlich liegt die nicht zu übersehende große Wahrheit: daß die Gemeinde in Christo nicht aus dem Christenthum, über Christum oder ihren Bestand in Christo hinausschreitet, wenn sie sich vollendet, sondern ihr Wachsen ist wie das Wachsen des einzelnen Menschen, der darum doch immer derselbe Mensch bleibt. (Vergl. Vincent. Lerin. commonitor. c. 28—31.)

---

1) So wiederum sehr Viele, die Harl. verzeichnet, aber sonderbar meint, dies Bild habe an sich schon wenig Empfehlendes. Wir werden ja sehen!

2) Rück. hat auch Recht, daß bereits die Griechen bei τέλειοι ἄνδρες nicht sowohl an geistige Ausbildung und Vollkommenheit, als an die Fülle der Mannbarkeit und Körperkraft denken.

3) Letztere: in der Maaß der völligen Gliedmaaß Christi.

Nun werden wir hoffentlich auch mit πλήρωμα τοῦ Χρ. besser fertig werden, als die große Mehrzahl der daran herum irrenden Ausleger. Wir werden das große Hauptwort des Br. (das wir schon kennen gelernt haben) vor Allem nicht adjektivisch auflösen, wie Morus: ἡλ. τοῦ πλ. i. q. ἡλ. πεπληρωμένη (leider auch Luth. vollkommenes Alter, v. Meyer wenigstens gelinde bessernd: volles) — oder wie Beza u. A. zum Folgenden ziehen für Χριστὸς πληρωθείς, Chr. adultus, i. e. quatenus in nobis adolescit; obgleich der letztere Gedanke wahr ist und uns weiter führen soll. Vollends wieder (wie Kap. 3, 19. auch abgewiesen werden mußte) kurzweg πλήρ. für „Benennung der Kirche" zu nehmen, kann bloß den Sinn verderben, die Tiefe des absichtlich wiederkehrenden Wortes und Gedankens zuschütten. Eben so wenig können wir uns mit Harl. bei der „vollen Gnadengegenwart Christi" beruhigen, durch v. Gerl. uns versichern lassen: das Wort habe eben wieder dieselbe Bedeutung wie Kap. 1, 23., nehmlich die erscheinende Herrlichkeit des Herrn. Was wir dort widerlegten, bedarf hier keiner Entgegnung mehr. Sondern wir meinen so. Zunächst allerdings wendet der Ap. den vielsinnigen Ausdruck für den Zusammenhang hier etwas anders als er Kap. 1. u. 3. stand, aber doch nur, um ihn zur Gleichheit mit diesen ersten Stellen sinnig zurückzuführen. Insofern hier πλήρ. noch auslegend an μέτρ. ἡλ. hängt, ist es für's Erste, was wir schon von Richt. anführten: „die vollkommene Lebensstufe Christi" — Vollalter in der Vollgröße gedacht, einfach zu sagen Vollständigkeit, was ja auch = Fülle. Sofort aber bei tieferem Eingehen ergibt sich: diese Vollständigkeit liegt im wirklichen Vollsein, vollendet eben die Erfülltheit. Nicht der Einzelne nur (wie Kol. 1, 28. in anderem Bezuge), sondern der Gemeindeleib Christi, die Gemeinde wächst heran zu dieser Vollständigkeit als Fülle. Folglich τοῦ πληρώματος = τοῦ σώματος πάντως πληρουμένου — somit sind wir bei der Einheit mit Kap. 1, 23. angelangt, lassen jedoch nicht wieder Gott den Vater wie Kap. 3, 19. den Erfüllenden bleiben. Der Vollgewordene, Erfüllte ist nehmlich hier in ganz neuer Beziehung zugleich der Vollmachende, Erfüllende, nehmlich Christus, denn hier ging V. 10. sein ἵνα πληρώσῃ voraus. Indem der Ap. mit dem Artikel τοῦ πλ. auf Kap. 1. u. 3. zurückgewiesen hat, schließt er sich in τοῦ Χρ. zugleich an V. 7—10. an. Dennoch ist dies τοῦ Χρ. nicht Gen. implentis oder auctoris, sondern in Parallele mit υἱὸς τ. θεοῦ u. ἀνὴρ τέλειος das, was jetzt die Gemeinde selber geworden ist. Indem Christus völlig, nach seines Vollalters Maaß in ihr wohnt, ist und heißt sie selbst Christus, wie 1 Kor. 12, 12. Absichtlich mehr als nur σώματος hat der Ap. in πληρώματος gesagt, das geistige Sein und Leben als den Leib erfüllend ganz damit verbunden. Man

merke nochmals wohl gegen die pantheistischen Umdeuter: nicht irgend ein Einzelner wird Christus, nur die Gemeinde. Für den ersten Sinn trifft's Rück. am Ende ganz gut: „wir sollen zum Höhenmaaße der Vollendetheit Christi gelangen, d. h. ein eben so vollkommen erwachsener Mann werden, wie es Christus" — nicht ist, sondern war. Aber daß eben darum zugleich Χριστός die von Christo so durchwohnte Gemeinde heißt, versteht er nicht; auch verdirbt er's durch die ungeschickte Rede: „Chr. stehe dann vor uns, gleichsam ein Götterbild, das Ideal männlicher Größe und Schönheit!" So freilich nicht, es ist Ernst und Wahrheit. Der vom Geiste des Hauptes erfüllte Leib, die Gemeinde wird in ihrer Ausgewachsenheit selbst wie das Haupt[1]) — das ist nun in Offenbarung des Geistes tiefer und voller gefaßt, was einst der Herr selber Luc. 6, 40. nur sehr von weitem andeuten konnte. So zeigt sich uns die Entwicklung der Gemeinde, weil Christi in ihr, völlig parallel mit der ersten Entwicklung des persönlichen Christus selbst im Fleische: das „Alter Christi" für die Gemeinde ist (wie Olsh. ausdrückt) „diejenige Höhe der Entwicklung, welche Chr. selbst erreichte." Ganz wie Er selbst zunahm an Weisheit (ἐπίγνωσις) und wahrem, geistig erfülltem Alter (ἡλικία) der Ausgewachsenheit[2]). Nur in πίστεως καὶ ἐπιγνώσεως bleibt eine nothwendige Inkongruenz: wohl wuchs auch Chr. im Fleisch an geübter, bewährter Vollkraft des Glaubens, doch Er allein als der Anfänger und Vollender des Glaubens von Anfang ohne Unglauben darunter, wir kommen erst durch die bald V. 14. zu vernehmenden Schwankungen endlich in Christi Glauben hinein. Bei'm Glauben des Sohnes Gottes aber (als er ein glaubender Menschensohn war) bleibt der Ap. auch für die Gemeinde hier stehen; das τέλειον 1 Kor. 13, 10. fällt noch nicht zusammen mit dem ἀνὴρ τέλειος — überhaupt wird die Gemeinde nie selbst, was Christus als Gottessohn in der Herrlichkeit ist, sondern nur, was es als Menschensohn war und bleibt. (Es heißt ja Mann, und nicht Gott!) Doch ehe wir damit zum Schlusse fragen, wann und wo das hier gestellte Ziel erlangt werde, sei noch einmal zusammenfassend gesagt: Also nicht montanistisch von einem über Christum hinausführenden Zeitalter der Parakleten, des „Geistes" redet der Ap., sondern die höchste Vollendung ist nichts Anderes als τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ. So wie abgewiesen

---

1) Pfenninger: „zusammen Ein seiner Größe und Gestalt vollkommen ähnlicher Mann" — wobei nur πλήρ. noch nicht zum Rechte kommt.

2) Vergl. Kahnis v. heil. Geiste I, S. 58. von diesem Völligwerden Christi ganz richtig nach unserer Stelle. Hier wird, wie Schneckenburger nach Schweizer neulichst gezeigt, die luther. Christologie von der reformirten wesentlich ergänzt.

jene schon von Augustin[1]) abgewiesene Spitzfindigkeit, εἰς ἄνδρα τέλειον deute das endliche Aufhören des geschlechtlichen Unterschiedes an, welche auf der von ihm angenommenen (auch bei Andern später, s. Harl., vorkommenden) falschen Meinung beruhte, als sei hier überhaupt von der Auferstehung die Rede. (Das Rechte s. hernach zu Kap. 5, 27.)

Also zuletzt: wann und wo haben wir uns dies Ziel als erreicht zu denken? Die Antwort ist eigentlich schon zu Kap. 1, 23. und 3, 19. gegeben, darum nur ein paar Worte noch. Jedenfalls nicht modern abstrakt (wie es jetzt heißt, man könnte aber auch sagen: nicht alt-orthodox) in's bloße Jenseits ist diese Ausgewachsenheit der Gemeinde zum Alter der Fülle Christi zu verlegen, wie Theod. schon: τῆς δὲ τελειότητος ἐν τῷ μέλλοντι βίῳ τευξόμεθα· ἐν τῷ παρόντι τοίνυν τῆς τῶν ἀποστόλων καὶ προφήτων καὶ διδασκάλων βοηθείας δεόμεθα — wie selbst Delitzsch (doch nur S. 102. wieder einmal sich versehend) mit ungenauem Ausdruck: „in das vollendete Mannesalter der seligen Ewigkeit vorwärts." Entscheidend ist, wie dagegen bemerkt worden ist, der unmittelbare Gegensatz des μηκέτι εἶναι in V. 14., dessen abermaliger Gegensatz V. 15. 16. zwar noch in die Vorzeit des Wachsens fällt, doch so, daß offenbar das μηκέτι voran weiter, bis zum ersten μέχρι griff; desgleichen fanden wir ja schon, daß der Ap. noch von einem Stande des Glaubens redet, nicht des Schauens, für welche auf der Hand liegende Bemerkung es keines Erinnerns an Est, der sie zuerst (?) gemacht habe, bedarf. Folglich dürfen wir auch nicht eigentlich mit Harl. entscheiden: daß Beide (die vom Jenseits reden, und die seit Hier. Ambr. u. s. w. ein Ziel dieses Lebens finden) gleich Recht haben — als ob der Ap. nur dies Ziel hinstelle, von hier oder dort „gar nichts sage." Vielmehr sagt er deutlich genug, was wir darüber denken sollen. Die Vergleichung auch der jenseitigen τελειότης mit dem Mannesalter 1 Kor. 13. ist eben so wahr, doch nur in andrer Beziehung, wie Del. S. 94 ff. wohl erkennt und für Eph. 4. das „diesseitige Ziel" festzuhalten weiß. Dennoch wieder nicht ganz genau. Ein Zeitalter der Kirche noch auf Erden meint der Ap., wo „der Unterschied der Aemter und Gaben und Glaubensgrade" wirklich so weit aufhören wird, als dazu gehört, wenn „im Großen und Ganzen" (d. h. aber οἱ πάντες, folglich ohne Ausnahmen) „die Reife des Mannes der Eine und gleiche Zustand der Kirche sein wird." Auch ist dies Ziel völlig einerlei mit dem Kap. 1, 23. schon vom Grunde her gezeigten, im Anfang potentiâ Gege-

1) De civ. XXII, 17. *Nonnulli* propter hoc quod dictum est, donec occurramus omnes in virum perfectum — nec in sexu femineo resurrecturas feminas credunt, sed in virili omnes ajunt etc.

benen[1]), jetzt aber durch μέτρον ἡλικίας und Alles, was dazu gehört, als das auf langem Wege des Wachsens endlich erlangte gezeigt. Von unerreichbarem Ideal, von einem Streben in infinitum darf dafür vollends nicht die Rede sein, denn des Ap. Wort ist eine Verheißung, auf Gottes überschwängliche Kraft Kap. 3, 20. und Christi Allherrschaft Kap. 4, 10. gegründet. Er hat sein μέχρι καταντήσωμεν ohne beschränkendes ἄν gesetzt, der Konjunktiv zeigt nur die Zukunft an. Der Artikel in τοῦ πληρ. τοῦ Χρ. spricht eben von diesem πλήρωμα nach dem festen ἐστί Kap. 1. als von dem im Grunde schon gewissen, in Gottes Rath und Kraft bereits vorhandenen Ziel. Obwohl uns die Schrift von den letzten Dingen bis jetzt noch keine historisch klare Vorstellung gibt, so dürfen wir doch nicht nach dem antichristischen Abfall, im Kampfe mit welchem sich die Gemeinde vollendet, also „jenseits dieses vollkommenen Zustandes ein wieder um sich greifendes Erlöschen des Glaubens und Erkalten der Liebe in Vielen" (wie Del. S. 102.) setzen, oder (mit Kahnis, I, 155.) sagen: die Kirche auf Erden sei durchaus eine werdende, erst in der Vollendung der Dinge werde sie ihrem Begriff entsprechen, die Kirche auf Erden sei und bleibe nur eine Vorbereitung auf die himmlische Kirche. Vielmehr zeigt uns das prophetische Wort am freilich für unsern Blick verschwimmenden Rande seines diesseitigen Horizontes eine himmlische Kirche auf Erden; wie sich das aber im Einzelnen zum Antichrist, Gog und Magog, erster und zweiter Auferstehung, endlichem Uebergang in die Ewigkeit verhalte, ist uns nicht geoffenbaret. Zuletzt bleibt es für den καταρτισμός τῶν ἁγίων im Einzelnen (wie wir auch schon sahen) allerdings eine Wahrheit, daß er für sehr Viele, gewiß die Meisten in ein anderes Gebiet als dieses Erdenleben fällt; denn, wie Olsh. sagt: „nicht bloß die auf Erden Lebenden bilden die (zuletzt auf Erden erscheinende) Kirche, sondern auch die als gläubig Verstorbenen; diese Gesammtheit bildet sich zu einem festgeschlossenen, organischen Ganzen." Daß nicht bloß im Hades (wo sogar Vieler Berufung erst anhebt), sondern auch da, wo die als gläubig verstorbenen Heiligen zunächst hingehen (und wo der Meisten Bereitung sich erst vollendet), noch von Wachsthum des Glaubens die Rede sein kann und muß, ist eine Wahrheit, welche nur mit unsrer hergebrachten, viel zu flach und geschwinde das letzte τέλειον hinter den Tod verlegenden Anschauungsweise nicht stimmt. Die Schrift kennt zwar drüben vollendete Gerechte, deutet uns aber grade darin die meistens dort geschehende Voll-

1) Denn daß dort nicht die Rede davon war, wie Christus — alle Dinge in allen Dingen, d. h. jedes Ding bis auf seine kleinsten Atome erfülle (die falsche Ubiquitas), sondern von Gott durch Christum in der Gemeinde, sahen wir.

endung an, und selbst die Geister der Vollendeten harren ja noch im Glauben ihres Leibes, Andre (nach Offb. 6, 9—11.) verlangen in Mangel der Erkenntniß ungeduldig nach Offenbarung des Gerichtes. Genug, hier liegen Tiefen, die unsre Theologie noch nicht durchmessen hat. Der vollkommene Mann der Gemeinde, in Glauben und Erkenntniß wie Christus in der Zeit seines Glaubens hatte, muß sich zwar sonderlich in einem letzten Geschlechte der in der gesteigerten Entwicklung auf Erden dazu Bereiteten darstellen; dennoch, wie der Ap. eben so deutlich sagt, gehören in der Einheit der durch alle Gebiete zusammengefaßten Gemeinde auch Alle von Anfang dazu, wenn sie als Einzelne im Ganzen, gleichviel wie oder wo, zur gleichen Mannheit gelangt sind. Keinem kann irgend eine Stufe des Weges, welchen der Vorgänger im Fleische ging, erlassen werden, das heilige Recht und die Natur der Sache duldet bei diesem καταντᾶν keinen Uebersprung. Christus aber, υἱὸς τοῦ θεοῦ als ἀνὴρ τέλειος, d. h. also nicht in der Verklärung seiner Menschheit durch die Gottheit, sondern in der Bewährung (inneren Vor-Verklärung) seiner Gottheit durch die Menschheit bleibt das ethische Ziel der Gemeinde-Entwickelung, über welches hinaus es kein solches mehr geben kann; Auferstehung und Herrlichkeit offenbaren und krönen bloß das innerlich schon Vorhandene. —

Jetzt erst kommt mit V. 14—16. der erste, den Grund legende Abschnitt des zweiten Haupttheiles zu seinem Abschluß, nehmlich in dem für berufswürdigen Wandel fundamentalen Prinzip, das nach allem Vorbereitenden jetzt erst seinen vollen Ausdruck finden kann: des Leibes Wachsthum und Selbsterbauung, durch Zusammenwirken der Zusammengefügten vollbracht, durch treu dienende Wirksamkeit des Einzelnen in der empfangenen Gabe aus der Fülle zur Fülle Christi — durch ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ vermittelst des Zusammenhanges der Glieder. Was bereits Kap. 2, 21. 22. vorgedeutet war, im damals abschließenden Ausdruck für die Mitte, den Weg. Sehr einfach ist übrigens hier die Disposition: verneinend voran steht in V. 14. der Gegensatz, welcher aufgehoben werden soll — bejahend wird sodann das Wachsen V. 15. in Bezug auf das Haupt, V. 16. für den Zusammenhang der Glieder bezeichnet. Wachsthum ist = Selbsterbauung; nicht vom Einzelnen aber für sich, sondern vom Ganzen des Leibes, der Gemeinde gilt es, und wenn der Leib sein selbst, des Leibes Wachsthum vollbringt, so thut er das nur als Leib, d. h. in Kraft des Hauptes. Also doch eigentlich nur der Herr selbst erfüllt die Verheißung seines: Οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.

**V. 14.** Auf daß wir nicht mehr (unmündige) Kinder seien, wogend und umgetrieben von jedem Winde der Lehre, in der Täuscherei der Menschen, in Listigkeit zur Nachstellung des Irrthums.

Dies neu zurückgehende ἵνα steht natürlich, insofern es dem μέχρι V. 13. parallel ist, eben als Bezeichnung des Weges vor diesem Ziele, geht folglich allerdings bis zu dem πρός und εἰς V. 12. zurück. Wenn Rück. hier „die heilsamen Folgen der Mannesreife der Erkenntniß auch auf das praktische Leben" finden will [1]), so heißt das den rechten Sinn umkehren; denn das Aufhören des kindischen Zustandes ist vielmehr der erste Schritt des Weges zu jenem Ziele, die Bedingung des Wachsens, auch war in V. 13. keineswegs bloß von Reife der Erkenntniß (welcher sich nun das „praktische Leben" entgegenstellen könnte) die Rede. Dem Hinankommen steht entgegen das Stehenbleiben, dies wird verneint in μηκέτι ὦμεν, wobei wirklich εἶναι s. v. a. bleiben bedeutet. Die Christen sollen, das ist der Zweck des zu ihrer Bereitung vorhandenen Lehramtes, jetzt schon nicht mehr Kinder sein, wie Flatt ganz wohl trifft: μηκέτι νήπιος ist keineswegs einerlei mit ἀνὴρ τέλειος, bezeichnet vielmehr einen in der Mitte liegenden Zustand des nöthigen Weges zum Ziel. Νήπιος und ἀνήρ sind die Extreme, zwischen welche das der Mannheit entgegenwachsende Jünglingsalter fällt, obwohl nach rückwärts angesehen freilich diese ganze „Zwischenzeit" eben so wahr als ein fortgehendes „dem Kindesalter Entwachsen" angesehen werden kann (Del. 126.) — Letzteres liegt mit in dem ἵνα, welches der Ap. stellt. Von einem „idealen Zustand" ist aber vollends für dies Wachsen schon am wenigsten zu reden [2])!

Sehr falsch ferner dachten schon Chrys. u. Theod. bei μηκέτι an den früheren Zustand im Heidenthum, da doch erst V. 17. (welche Analogie dazu verführt hat) neu anhebend bis dahin zurückgeht. Richtig weiset das Rück. ab, als Heiden seien sie noch nicht einmal νήπιοι gewesen; nicht Gal. 4, 3. (wo das Bild einem ganz anderen Kreise gehört) ist die rechte Parallele, sondern 1 Kor. 3, 1. νήπιοι ἐν Χριστῷ, welches eben die noch nicht bereiteten, noch unvollkommenen Heiligen sind. Etwas Anderes jedoch ist die Frage, ob der Ap. bei seinen Lesern diese Kindheit als noch vorhanden denke: dies müssen wir sicher bejahen, wie sowohl μηκέτι

---

1) Als ob ein von V. 13. abhängendes ὥστε stehen könnte, wie Holzh. meint!

2) Wie V.-Cruſ. thöricht redet, in V. 15. 16. solchen idealen Zustand findet, wenn die Verschiedenheit der Geistesgaben (die doch grade V. 16. ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἕκ. μ. stark bezeichnet!) nicht mehr bestehen würde! Nicht bloß „dann findet gleiches Streben Statt" — sondern wahrlich vorher in der Verschiedenheit soll es schon da sein: wie kämen wir sonst je zum Ziele?

schon als vollends ἵνα dabei deutlich ausdrückt. (Beng. non, ut antea *et adhuc.*) Am Schlusse des V. näher vom Zustande der Gemeinden in und um Ephesus, jetzt genügt die allgemeine Bemerkung. Der Ap. redet sogar kommunikativ mit ὦμεν, obgleich er gewiß persönlich nicht mehr νήπιος war, die andern Apostel u. Proph. auch nicht mehr: denn weil er vom Ganzen des Leibes Christi (V. 13. οἱ πάντες) zusammenfassend gesprochen hat, darf er nach der Bescheidenheit und Wahrheit zugleich gar nicht anders reden. Auch der Gefördertste participirt als dienendes Glied an der Unvollkommenheit des Ganzen, zu welcher herabsteigend, welcher sich gleichsam einfügend er allein sein Amt verwalten kann. Del. hat Recht: im Ganzen ist die apostol. Kirche noch im Kindesalter, wie die Geschichte vom ἄνεμος τῆς διδασκαλίας bestätigt. Der Vorsprung Einzelner hebt diese Anschauung vom Ganzen durchaus nicht auf, denn „wir haben eine ganz falsche Vorstellung, wenn wir nicht alle die Mängel und Gebrechen, welche sich innerhalb der durch göttliche Thaten gezogenen Gränzen der Kirche finden, als Mängel und Gebrechen des Leibes Christi selbst ansehen."

Bengel: Νήπιοι opponuntur *viro* in secundo gradu, et *juveni* in primo gradu. *Vir perfectus*, qui non jam in altum crescere potest, sed alias tamen fit perfectior: *infans*, qui vix incipit crescere. Hier ist das Letzte ganz wahr, das Erste jedoch diesmal gegen den Text, welcher genau genommen alles perfectiorem fieri noch zum crescere in altum gerechnet hat. Νήπιος wird im N. T. verschieden angewandt. Auch in bonam partem ist einfältige Gelehrigkeit damit bezeichnet Matth. 11, 25., so wie 1 Kor. 14, 20. katachrestisch im Gegentheil mit παιδία das Unwissend-Sein und auch Bleiben, das νηπιάζειν empfohlen wird für die κακία. Sensu medio sodann stehet das Wort gleichsam Röm. 2, 20. von den der Lehre Bedürftigen. Der Gegensatz mit der Erwachsenheit wird Gal. 4, 3. auf die ganze Menschheits-Entwicklung so bezogen, daß νήπιοι ganz vor Christo fällt, in Christo schon υἱοί (freilich noch nicht ἄνδρες); wiederum 1 Kor. 13, 11. zeigt sich sogar alles Erkennen des Glaubens im Fleische noch als die Kindheit. Völlig parallel mit unserer Stelle sind nur 1 Kor. 3, 1. und Hebr. 5, 13. Als Eigenschaft aber der Kinder wird hier hervorgehoben die Unbeständigkeit, Unfestigkeit, welche leicht jeder Einwirkung, namentlich jeder vorgeblichen Unterweisung sich hingibt, in leider falsch gerathender Aeußerung des an sich naturgemäßen, auch für die Wahrheit in Anspruch zu nehmenden Kindescharakters: Bereitschaft und Gehorsam, sich lehren und führen zu lassen. Eben darum sind solche Schwankungen unvermeidlich, wie das ὦμεν bei νήπιοι (als natürliche Voraussetzung) zugleich anerkennt, indem das ἵνα μηκέτι dafür gestellt wird.

*Κλυδωνίζεσθαι*, nur hier im N. T., kann sprachlich Beides heißen: als Pass. von Wogen bewegt, auf den Wogen geschaukelt werden (*ταράττεσθαι ὡς ὑπὸ κλύδωνος*) — als Med. aber auch: wie Wogen sich bewegen, fluctuare [1]). Die meisten Ausll. nehmen nun hier die erstere Bedeutung an, wie auch Luth. ausgedrückt hat, und denken im Gleichniß an ein von den Wellen umgetriebenes Schiff [2]). Aber dagegen sprechen zwei Gründe. 1) Woher denn solches Bild mit einemmale, das doch ganz außerhalb des bisherigen Gedankenkreises wäre? Das Schiff in seiner Fahrt würde mehr dem Ganzen der Kirche Christi, des Leibes entsprechen, dagegen ist ja hier von den Einzelnen die Rede, die Erwähnung des Windes hat auch einen ganz andern Anlaß und Zusammenhang mit früher Gesagtem, wie sich zeigen wird. 2) Eben so paßt der einzige Kausal-Kasus *παντὶ ἀνέμῳ*, der einfach deutlich nur auf beide Verba bezogen werden kann, gar nicht zu solcher Deutung, welche dann durch doppelte Kausalität (Beng. Ueberf. von den Wellen und von jedem Winde der Lehre) die Einheit des Gedankens, welcher auf dem *ἄνεμος διδ.* ruht, zerstören muß. Wir haben also gewiß *κλυδ.* zu fassen wie schon Vulg. fluctuantes — welche Ueberf. zwar unbestimmt scheinen könnte, weil fluctuo desgleichen wie fluctuor vorkommt, doch der absichtliche Unterschied neben et circumferamur zeigt ja wohl, daß die dann vorherrschende, übergetragene Bedeutung von fluctuare, Wellen werfen, schwanken, ungewiß und unbeständig sein, gemeint ist. (Berl. u. Allioli: wie Meereswellen sich hin u. her bewegen lassen, hin u. her fluthen.) Ganz entsprechend lesen wir Jac. 1, 6. *ἔοικε κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ*. Sehr passend folgt nun *περιφέρεσθαι*, vgl. Judä 12. mit *ὑπὸ ἀνέμων*, Hebr. 13, 9. wie hier mit *διδαχαῖς ποικίλαις* — denn die dort vorzuziehende Lesart *παραφ.* ist im Ganzen dasselbe. Beng. im Gnomon (anders als in seiner Ueberf.) will deuten: *κλυδ.* zeige die Bewegung intrinsecus, sursum deorsum, auch ohne Wind an, *περιφ.* dagegen extrinsecus, huc illuc, aliis nos adorientibus. So viel mag darin richtig

1) Selbst in der Stelle des Joseph. (Ant. IX, 2, 3.) bei Krebs verträgt *κλυδωνιζόμενος* neben *ταρασσόμενος* noch zugleich diese Deutung, als die Folge des *ταρ.*

2) Zürch. die hin und her von den Wellen getrieben werden; Stolz: hin und her geworfen — de Wette: geschaukelt. Glass. metaphora a navi fluctibus et ventis circumacta. (Was bereits Flac. weiter ausführt für die prudentes nautas, welche reflante vento adverso wenigstens lavirten, dagegen die imperiti ignavique rei nauticae sich eben treiben ließen — ein vollends nicht hieher gehöriger Gedanke!) So spricht Flatt vom Bild eines Schiffs im Sturme, Rück. und Olsh. eben so, noch Passav. bleibt bei dieser hergebrachten Fassung: „wie schwache Kähnlein ohne Rad und Ruder, auf das große Weltmeer hinaus — von Welle und Fluth, von Wind und Sturm umhergetrieben."

sein, daß κλυδ. medial steht, erst περιφ. mit παντὶ ἀν. konstruirt werden soll; allein darum möchten wir doch nicht scharf scheiden, als ob der Ap. gesondert sagen wolle: zuerst unbeständig an sich, schon von selber hin und her fluthend, sodann auch unbefestigt gegen den Wind von außen her. Denn der malerische Ausdruck (wie Luth. übersetzend fühlte) faßt Beides zugleich in Eins, auch gibt's keine Wogen des Meeres bloß vom Wasser her oder vom Grunde aus, ohne Wind; also das κλυδωνίζεσθαι freilich ist selbst schon ein ταράσσεσθαι, zugleich schon eine vorausgenannte Folge des περιφ. π. ἀν. (wie bei Joseph. vorhin) — sie wird aber vorausgenannt, weil das der Wellen Art und Natur ist, sich bewegen zu lassen. Das Wasser, weil in sich nicht fest, wogt gleich, wenn und wie die Luft es bewegt.

Das Gleichniß vom Winde, der die Unbeständigen leicht hin und her treibt, mit sich führt, ist sprüchwörtlich überall von Alters her, s. schon Sir. 5, 9. μὴ λίκμα ἐν παντὶ ἀνέμῳ — so daß wir gar keinen Anlaß haben, hier die Schifffahrt einzumengen [1]). Eben so wenig, wie uns dünkt, gehört hieher jener ganz andre Sprachgebrauch, wonach ἄνεμος etwas Eitles, Nichtiges anzeigt, so daß der Ap. von διδασκαλία κενή spräche — Matthies: „willkührliche Lehrmeinungen, umher flatternde, windigleere Einfälle." Mit nichten vielmehr, sein Gedanke geht im Zusammenhang eher auf das Gegentheil, zeigt uns diesen „Wind der Lehre" als aus tief angelegtem Plane herkommend (wovon bald näher), als insofern stark und gefährlich genug für die armen Heiligen, so lange sie noch νήπιοι sind. Er will die aura seculi, die levis aura popelli bei allem Schein des eigenen, schwachen Schwankens doch nicht gering anschlagen, denn es steckt eine μεθοδεία dahinter! Dieser ἄνεμος als auch ein πνεῦμα hängt mit dem ἀήρ Kap. 2, 2. zusammen: so wollen wir nur an alles dort Gesagte winkend erinnern. Sehr gut hat wenigstens nach diesem Sinne hin B.-Cruf. gesehen: in dem Bilde liege das Andrängende, Gewaltsame, vielleicht auch das Zufliegen, ohne daß man weiß, woher es komme, wie Joh. 3, 8. Ἄνεμος ist schon an sich stärkerer Wind, auch kommt der hier gemeinte wirklich als Pseudo-Geist, wie als Pseudo-Lehre. Dabei mag immerhin παντί dabei theils auch den relativ schwächeren einschließen, theils die verrätherische Mannigfaltigkeit, das „Allerlei" dieser διδαχαὶ ποικίλαι bezeichnen: dennoch zeigt uns der ganze übrige Vers in seinem Totalsinn auch ohne sicheres Verständniß des Einzelnen schon, daß der Ap. Macht und Einheit in diesem auch die Kinder in Christo noch wie Wellen umtreibenden Wehen der Erdenluft findet!

1) Wie Matth. erst richtig: „wellenartig umhergeschaukelt werden" — dann aber soll verstärkend folgen: gleich einem Schiffe. Wozu doch das?

Daß διδασκαλία schon im Wort an sich irgend jemals die üble Nebenbedeutung für „Willkühr und Mannigfaltigkeit der Lehre" habe, wird von B.-Cruſ. ohne Grund behauptet: Kol. 2, 22. Matth. 15, 9. Marc. 7, 7. liegt ſo etwas durchaus nur im übrigen Zuſammenhang, das Wort kommt auch bei weitem vorherrſchend im guten Sinne vor. Grade hiermit ſoll alſo der gute, lockende Schein, welchen die Verführung ſich zu geben weiß, bezeichnet werden, der Uebergang ferner vom Löblichen zum Fehlerhaften in der Art der Kinder. Auf Lehre merken, gern ſich lehren laſſen, kommt (nach Röm. 2, 20.) den νηπίοις wirklich zu; mithin als vorgebliches Unterrichten, erwünſchtes Klug- und Mündigmachen meldet ſich der einſchleichende Irrthum, und nun gilt es, nicht jedem Geiſte glauben, nicht dieſem Allerlei-Wind folgen! Der Artikel in τῆς διδ. bezieht ſich ausdrücklich anſpielend auf die verordneten, rechten διδασκάλους vorhin, folglich iſt auch die ψευδοδιδασκαλία keineswegs nur außerhalb der Kirche zu ſuchen — wovon ebenfalls hernach mehr! Grade weil in der Gemeinde die Lehre ſolch ein Hauptſtück iſt, weil alles Wachſen und völlige Erneuern zur Erkenntniß (Kol. 3, 10.) wirklich den Weg des Lernens und Erkennens gehen muß — hiefür ſelbſt in der Warnung noch ein beſtätigender Wink! — ſo ſchleicht ſich auch das falſche Element als Lehre, unter dieſer geborgten Firma zunächſt ein: ſ. Apoſtg. 20, 30. λαλοῦντες, ähnlich Matth. 16, 12. διδαχή die Form, unter welcher Syſtem, Prinzip, Geſinnung ſich mittheilt. Das „Praktiſche" aber ſowohl dieſer πλάνη als der vorhin zum Ziel geſtellten ἐπίγνωσις iſt wahrlich nicht (mit Olsh.) zu leugnen.

Und nun der böſe Grund im guten Schein, das Wandelbare nicht nur (deſſen Abwechſelung ſchon den kindiſchen Sinn anlockt), ſondern die Planmäßigkeit zugleich im tieferen Grunde dahinter! Hier hat Harl. gebührend abgewieſen den profanen, dreiſten Unverſtand Rückert's, welcher in des Ap. Paulus Art, ſchlechthin und a priori bei jeder von ſeiner „Wahrheit" abweichenden Anſicht böſe Abſicht vorauszuſetzen, die Redlichkeit der Irrenden — nicht begreifen zu können, die ſchwache Seite ſeines Charakters, den rechthaberiſchen Trotz ſtarker Geiſter, dieſe leider nicht ſeltene Ungerechtigkeit gegen Andersdenkende fand. Was auch an dieſer verkehrten Rede noch etwa Richtiges haftet, bringt keinen Vorwurf auf den heiligen Apoſtel, der wahrlich in der Anwendung ſeines Urtheils auf die Einzelnen aller Pflicht der Milde und Liebe, nicht bloß der Gerechtigkeit genüget hat, der z. B. Röm. 14. uns ein glänzendes Beiſpiel gibt, wie ſehr er die redlich irrende Meinung vom böswilligen Irrthum will unterſchieden ſehen. Hier aber in unſerer Stelle iſt von dem Irrthum an ſich im Ganzen, im böſen Grunde die Rede mit vollem Rechte der einigen

Wahrheit Gottes. Treffend bemerkt gegen die falsche Milde, welche die „Ansichten" so gern als gutgemeint und unverschuldet gelten läßt, v. Gerlach: „die menschl. Natur ist von Gott nicht so (völlig) verkehrt erschaffen" — wir fügen bei: durch den Fall nicht so tief gesunken — „daß sie, nach der Offenbarung des hellen Lichtes des Evangeliums, ohne Verschuldung des Menschen statt der Wahrheit die Lüge wählen könnte." Zugleich redet ja der Ap. wirklich entschuldigend, ein Irren als Uebergang zugestehend, aber nur für die (mit geringerer eigner Schuld) Verführten, was eben in μηκέτι νήπιοι liegt[1]) — um desto größere Schuld auf die Verführer zu legen[2]). Es ist ein großer Unterschied zwischen passivem und aktivem Irrthum, zwischen selbst unbegründeter Meinung leichtsinnig folgen oder dieselbe auch Anderen aufdrängen; dennoch, weil ja das Zweite wieder natürlich aus dem Ersten folgt und Jeder gern lehrt, was er zu wissen meint, läßt uns der Ap. zugleich völlig frei, unter den schlauen Menschen manche noch vom harten Urtheil auszunehmen als verführte Verführer, der eigentliche Schwerpunkt seiner Anklage mit μεθοδεία fällt ganz außerhalb des Menschlichen.

Ἐν τῇ κυβείᾳ — dieser Artikel freilich ist wieder bezeichnend wichtig, stellt im Allgemeinen ein Oppositum zu τῆς πίστεως, τῆς ἐπιγνώσεως bis τοῦ Χριστοῦ vorhin. Das exquisite ἅπ. λεγ. κυβεία hat jedenfalls etymologischen Bezug auf das Würfelspiel; nur dürfen wir nicht dabei stehen bleiben, wie Matth. von dem „gewinnsüchtigen Treiben" der gewöhnlichen Weltmenschen spricht und meint, ihr Leben werde hier theils „einem vom Zufall bestimmten Glücksspiele" verglichen, theils mitgefaßt, daß „sie daher im Verhältnisse zu Andern von Selbstsucht oder Gewinnsucht sich leiten lassen" — folglich am Ende versteht: „das gehaltlose, trügerische Spiel." O nein, von Gewinnsucht weiß der Text zunächst nichts, vollends das Bestimmtwerden vom Zufall auch auf Seiten der Verführer wäre dem klaren Grundgedanken der ganzen Rede zuwider, welcher vielmehr schon bei ihnen eine πανουργία, bei dem sie als Werkzeuge brauchenden bösen Prinzip der πλάνη eine wohlangelegte μεθοδεία kennt. Was dem Scheine nach an diesem Gegensatze der zufällig aussehenden κυβεία mit der nachstellenden μεθοδεία Wahres anklingt, können wir erst später einsehen und zugestehen. Für κυβεία bleibt zunächst philologisch eine zwiefache Deutung möglich. Die eine, welche wirklich das Zufällige, Wechselnde des Würfelfallens in's Auge faßt und bis heute noch ausschließliche

1) „Νήπιοι εἶναι bezeichnet Mangel an Fähigkeit, Irrthum und Wahrheit zu unterscheiden, Veränderlichkeit, Leichtsinn, Leichtigkeit von einer Meinung zur andern überzugehen, übermäßiges Wohlgefallen an dem, was neu ist oder zu sein scheint." Flatt.

2) Grotius: Illorum culpam sublevat, graviter accusando ipsos seductores.

Zustimmung bei Manchen findet. Salmasius verstand actiones hominum temerarias et fortuitas, quae nullo certo consilio explicantur, Beza sprach von inania, vana et inepta — was am Ende wieder auf „Spielerei" hinauskommt, wogegen Harl. richtig einwendet: solche temeritas [1]) könne ja nicht zugleich πανουργία sein, dem scheinbar bloß Zufälligen sei grade das Absichtliche hier beigemessen. Etwas annehmlicher zeigt sich die Modifikation, in welcher Flatt „Unbestand" übersetzt, nach Mor. inconstantia, anceps disciplina verstehen will; dies gründet sich auch auf unleugbar sonst vorkommenden Sprachgebrauch, wie Epiphan. (c. haer. I. p. 665. ed. Petav.) den Manichäern κυβευτικὴν διδασκαλίαν zuschreibt, weil Alles bei ihnen ἀσύστατα καὶ ἀσυνάρτητα — wie Cat. Oecum. Κυβευταὶ λόγων λέγονται, οἵ ποτε μὲν τοῦτο, ποτὲ δὲ ἐκεῖνο διδάσκοντες, καὶ μεταβαίνοντες ἀεὶ ἀπὸ τούτου εἰς τοῦτο πανούργως. Sollen wir das nun etwa hier annehmen, als zum Vorhergehenden (πᾶς ἄνεμος) wohl passend? Schwerlich kann dieser untergeordnete Anklang dafür entscheiden, obgleich wir in demselben geneigt bleiben, so etwas mit zu verstehen; jedenfalls ist der Zusammenhang mit dem Folgenden bedeutsamer und führt auf die zweite Deutung, welche der Sprachgebr. darbietet, nach welcher Vulg. schon gesetzt hat: nequitia — damit gewiß Betrügerei meinend. So haben Suid. u. Theod. κυβ. als ein Synonym von πανουργία genommen, Letzterer sagt: ἴδιον δὲ τῶν κυβευόντων τὸ τῇδε κἀκεῖσε μεταφέρειν τὰς ψήφους, καὶ πανούργως τοῦτο ποιεῖν. So knüpft sich noch heute bei uns an Spiel wenigstens, wenn auch nicht speciell an Würfelspiel der Begriff des listigen Betrügens, und man könnte sogar mit v. Meyer hier ein trügerisches Würfelspiel der Menschen verstehen: „wodurch sie uns unsern Schatz abgewinnen." [2]) So hat auch Oecum. vorhin mit Recht wenigstens πανούργως noch dazu genommen, ja dieser Sinn hat Vielen von Anfang eingeleuchtet. (Schon Syr. ganz deutlich ܢܟܝܠܐ — Grotius: quia in aleae ludo solent simpliciores circumveniri, ideo ad quamvis circumventionem haec vox transferri solet — Bengel: metaphora ab aleatore, qui talorum jactum fingit.) Nicht ohne Gewicht ist obendrein hiefür, daß auch bei den Rabbinen (s. Buxt. Lex.) קוּבְיָא und קוּבַיָּא in diesem schlimmen Sinne vorkommt, ein קוּבְיוֹסְטוֹס oder κυβευτής dem Diebe gleich gilt. Wir entscheiden uns also mit Harl.

1) Was Rück. bezeichnet: der Leichtsinn, der Glück und Gut gleichsam auf den Fall der Würfel setzt. Was B.-Crus. wirklich wieder versteht: Thorheit, welche sich dem gewöhnlichen Zufalle überläßt.

2) Entfernter dagegen liegt wohl, was Luther's Randgl. sagt: „Wie Spitzbuben mit den Würfeln umgehen, also gehen die mit der Schrift um, die Menschenlehre vorgeben!"

hiefür als für den Hauptsinn, wie Passav. dann gut ausdrückt: „lauter Würfel- und Taschenspielerei, Lügen und Lügenkünste" — dennoch behalten wir uns vor, neben diesem Hauptbegriffe noch etwas Anderes, Mitgedachtes in κυβεία zu finden, schon weil ja sonst πανουργία ganz damit zusammenfiele, so wie aus tieferem Zusammenhange des Ganzen, der sich später zeigen wird. Ueber πανουργία (selten im guten Sinn vorkommend) ist kaum eine Bemerkung nöthig, man vergl. 2 Kor. 12, 16. 11, 3. 4, 2. Luc. 20, 23. und als ironische vox media 1 Kor. 3, 19. (LXX. Hiob 5, 13. φρόνησις für עָרְמָם.) Daß nicht abermals ἐν τῇ πανουργίᾳ steht (wie Cod. G. liest), hat seinen guten Grund; jedoch liegt dieser nicht bloß (wie Rück. will) im Fehlen eines regierten Genitivs und darin, daß P. das seltnere κυβ. durch ein bekannteres Wort erklären wolle, sondern darin vielmehr, daß ἐν πανουργίᾳ s. v. a. πανούργως adverbial als Erklärung für τῶν ἀνθρώπων folgt: der Menschen Eigenschaft ist von Natur die List (Matth. 10, 17.), und leider sind es (wie der Ap. gewiß zunächst sich denkt) Glieder, wohl sogar Lehrer der Gemeinde, welche dennoch so menschlich-klug, so arglistig zum Bösen oder für das Böse handeln![1])

Denn daß τῶν ἀνθρ. im Gegensatz mit υἱοῦ τοῦ θεοῦ vorhin so etwas meint, liegt unsrem Gefühle deutlich da, welchen „prägnanten, tadelnden Sinn" auch Rück. gelten läßt. Wenn nun hierauf ein weiteres πρός folgt, so ist uns ferner klar, daß dies über τῶν ἀνθρ. hinausgehen muß. Wir können dies πρός in seinem auffallenden Unterschied unmöglich wieder bloß für ein drittes ἐν (wie Beng. übersetzt) nehmen, eben so wenig ist es hier s. v. a. κατά vgl. 2 Kor. 5, 10. Näher schon kommt B.-Cruſ. mit seinem Ausdruck: „darauf ausgehend daß" — allein auch dies trifft noch nicht genau zu, weil ja das Darauf-Ausgehen buchstäblich erst in μεθοδεία hervortritt. Wir werden das Richtige der Verbindung finden, wenn wir zuvor diesen Ausdruck verstanden haben. Wir bleiben dabei: hierin zeigt sich nach τῶν ἀνθρ. etwas Außermenschliches, der Ap. redet nicht bloß von „schalkhaften, listigen, irre gehenden und irre führenden Menschen" (wie Pfenninger umschreibt), sondern die zwei neuen Artikel τὴν μεθ. τῆς πλάνης, besonders der letztere, wovon bald mehr, weisen auf etwas hin, womit die κυβ. τῶν ἀνθρ. vermittelst der ihnen eigenen πανουργία nun entgegenkommend in ein Verhältniß tritt, welches πρός bezeichnen will. Μεθοδεία, ein ὅις λεγ. (hier und Kap. 6, 11. μεθοδείας τοῦ διαβόλου, was im Voraus wohl zu merken), ist vielleicht von dem Ap. selbst gebildet; Schoettg. nennt es fast ohne Grund

1) Keineswegs wirklich nur die „gewöhnlichen Weltmenschen" draußen, wie Matth. versteht.

eine vox μέση, denn wo kommt es denn sonst noch vor? Suid. erläutert mit τέχνη ἢ δόλος, nicht anders Hesych. Ob schon μέθοδος an sich (man erklärt hier auch μεθοδεία für idem quod μέθοδος) den üblen Sinn habe, bleibt mindestens wohl sehr zweifelhaft[1]); dagegen das davon abgeleitete μεθοδεύειν (wovon dann μεθοδεία) geht sicher in solche Bedeutung über. Heißt es einerseits noch im guten Sinn: einer Sache nachgehn, auf dem rechten Wege dazu, nach Regeln, mit Ordnung, methodisch etwas untersuchen, verfolgen, behandeln (Diod. Sic. I, 15. τὴν ἀλήθειαν μεθοδεύων) — so gebraucht es z. B. doch auch Polyb. XXXVIII, 4, 16. von betrügerischer Kunst, Aqu. hat 2 Mos. 21, 13. μεθώδευσεν für צָדָה, die LXX. 2 Sam. 19, 27. (28.) dasselbe für וַיִּרְגַּל. Also dies in μεθοδεία hier latirende μεθοδεύειν ist neben πανουργία jedenfalls ein insidiari, Nachgehen, Nachstellen (Erasm. adoriri ex insidia) — was Luther's „erschleichen" sehr gut herausgefühlt hat, obgleich er sonst die Stelle durch seine Umschreibung, die Alles nur den Menschen beilegen will, verdirbt. Das Subst. μεθοδεία hebt nun in seiner abstrakten Form vollends das Planmäßige dieses verführenden Nachstellens hervor (wie bei Chrys. hom. IV. de poenit. sogar Gott unsre Seelen heilt und rettet διὰ πολλῶν μεθοδειῶν, gleichsam in heiliger List ihnen überall nachgehend), und zwar im üblen Sinne. Ganz gut Matth.: „das sorgfältige Nachspüren, listige Verfolgen, indem man Jemanden auf Schleichwegen beizukommen sucht" — wie denn „Schleichwege" (Hirschb. „künstlichst ausgedachte Wege") vielleicht am besten dem Sinn entspräche, nur daß der *Sing.* des Einen Planes in den vielen μεθοδείαις hier noch seinen Nachdruck behält.

Jetzt verstehen wir, wie genau das πρός (ganz in dem Sinne, wie πρὸς τὸν καταρτισμόν V. 12.) hier entspricht: Vulg. ad circumventionem — Berl. zur Hinterschleichung, Beng. zu verführischen Schlichen, Stolz: zu überlegtem Betrug, de Wette: zu den Ränken des Betruges, v. Eß: zur ränkevollen Verführung — v. Meyer's Note: Verschlagenheit zu den Schleichwegen des Irrthums. Nehmlich dazu, d. h. für diese μεθοδεία sind leider die Menschen gelehrig, klug, nur zu bald

1) Obgleich bei Artemidor. III, 25. ἀπάτη καὶ μέθοδος zusammen steht. Bengel's Deutung: μέθοδος, via rectae opposita, *circuitus*, quali utuntur, qui insidiantur — ist falsche Etymologie, da μετά vielmehr das Nachgehen, Aufsuchen, Nachforschen anzeigt, wie Rück. sagt: „das Verfahren, um zum Ziele zu gelangen, ein an sich unschuldiges Wort." In 2 Macc. 13, 18. hat zwar Luth. gewiß falsch „unwegsame Oerter" verstanden, v. Meyer dem Sinne nach gut berichtigt: mit Listen — allein ob διὰ μεθόδων hier wirklich an sich in malam partem übergehe, die Um- und Schleichwege der Hinterlist meine, möchten wir neben κατεπείρασε bezweifeln. Besser nur: er suchte den τόποις beizukommen.

geneigt, die menschliche πανουργία läßt sich für solche μεθοδεία gebrauchen, kommt ihr dienstwillig entgegen. Olsh. richtig: „die Präp. πρός weist darauf hin, daß die πανουργία es ist, welche geschickt macht zur μεθ. τ. πλ.“ Harl. desgleichen: „So benennt er hier den habitus, in welchem man geschickt ist πρὸς τ. μεθ. τ. πλ.“ Aber πλάνη, wenn wir endlich dazu kommen, ist durchaus nicht aktiv zu nehmen für Verführung, Betrug (wie die vorhin angeführten Uebersetzer alle haben, dagegen v. Meyer allein richtig anmerkt), obgleich die Meisten dies festhalten [1]). Auch nicht einmal Matth. 27, 64. können wir dies mit Sicherheit zugestehen, im ganzen N. T. sonst ist πλάνη ein von der Wahrheit aus eigner Schuld abirrender Irrthum, Irrwahn, der tiefe Gegensatz des objektiv-subjektiven ἀλήθεια, wie Harl. mit Grund behauptet (nur Matth. 27. ohne Grund ausnehmen will). Eben so wenig ist etwa τῆς πλάνης ein Gen. *objecti*, wie Rück. will: „daß die πλ. Zweck oder Wirkung der μεθ. sei“ — denn vielmehr dafür sehen wir „keine Nöthigung,“ finden es gekünstelt wider den Zusammenhang. Nicht „in den Irrthum“ (Berl.) will uns die μεθ. führen, sondern ἡ πλάνη, wohin allein der signifikante Artikel zeigt, ist der Irrthum, der vorhandene, welcher der μεθ. als berechnender Geist zum Grunde liegt [2]). Muß doch einem μεθοδεύειν ein Subjekt entsprechen, von welchem es ausgeht, also (wie auch Harl. vorzieht) ein Gen. *subjecti*, wofür wir noch ganz einfach auf das parallele τῶν ἀνθρ. verweisen. Im Gegensatz dieser Parallele bezeichnet eben ἡ πλάνη bei μεθ. gleichsam euphemistisch die Verstecktheit des Erzlügners, welcher zum Erzverführer wird, Beng. hat's ganz getroffen: i. e. Satanae. metonymia abstracti occultam agendi rationem exprimit, qua hostis utitur. Jetzt gewinnt auch das parallele τοῦ διαβόλου Kap. 6, 11. große Bedeutung, und wenn eine Var. dies hier beifügt, so ist das zwar nur ein Herübernehmen aus der andern Stelle, jedoch dem Sinne gemäß. Die absolute πλάνη steht gegenüber der ἀλήθεια V. 21. In Kap. 2, 2. war des αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου Grund ein ἀήρ, diese von satanischer ἐξουσία erfüllte Luft bringt eben den allerlei ἄνεμος, falschen Geist in der Gestalt von διδασκαλία — das ist die Macht nicht bloß, auch die wohlberechnete List des nachstellenden Feindes in der Luft. Wie wir Kap. 6, 12. finden werden, daß wiederum das Satanische sich durch das Menschliche vermittelt, in und hinter

---

1) Luther bekanntlich nicht anders. Erasm. qua nos adoriuntur ut imponant nobis — Flatt: künstlich-täuschende Arglist, List die auf Planmäßigkeit des Täuschers gerichtet ist — B.-Cruf. Verführung.

2) Matth. will Beides verbinden: „Arglist, welche es auf die πλ., Verirrung oder Verwirrung abgesehen hat, wie sie selbst davon ausgeht.“ Allein diesmal finden wir nur das Eine, das Letztere als Hauptbegriff.

demselben versteckt, um uns beizukommen, grade so liegt schon hier dieser hochwichtige Gedanke vorbereitet, der Schluß des ermahnenden Theiles bezieht sich auf den Anfang zurück. Endlich sehen wir jetzt in letzter Zusammenfassung des durchdrungenen Ganzen, warum der Ap. den mehrdeutigen, seltenen Ausdruck κυβεία gewählt hat: obgleich er damit, an vielleicht schon damals vorhandenen jüdischen Sprachgebr. anknüpfend, zunächst die „Täuscherei" bezeichnen will, ist doch bei diesem falschen Würfelspiel auch etwas von levitas, inconstantia, scheinbarem Zufall mitgedacht. Scheinbar zufällig, wie die Würfel fallen, wehet bald dieser bald jener Wind der Lehre, der trügerischen, die ein so falsches Spiel[1]) um unser kostbares Gut mit uns spielen möchte — dennoch ist dieser κυβεία verborgener Grund eine μεθοδεία (gewaltiger Kontrast grade dieser zwei Worte!) — eine „Planmäßigkeit" oder ein „berechneter Plan," das ist aber der Plan der uns nachstellenden Macht der Finsterniß, gegenüber dem Plan und Rath Gottes, der Wahrheit und Liebe. Trotz des „Verschiedenartigen," des Mancherlei, welches παντὶ ἀνέμῳ gleichfalls bezeichnet hat, eine dahinter versteckte Einheit, welche der hochbedenkliche *Sing.* ἡ μεθ. τῆς πλ. uns freundlich warnend aufdeckt.

Daß der Ap. nun dies Alles geschrieben hat nicht ohne Bezug auf schon damalige Erscheinungen der Irrlehre, nehmlich auch in und um Eph., dürfen wir nicht leugnen; denn das ἵνα μηκέτι ὦμεν befaßt unwidersprechlich im Ganzen den damaligen Gemeindestand, sofort auch die höchst konkrete Schilderung der mit lauter Bestimmtheit gezeichneten Dinge und Verhältnisse, sieht wahrlich nicht aus, als ob noch gar keine Bekanntschaft damit bei den Lesern vorausgesetzt werde. Freilich, mit Grot. bei der seducendi ars, quam a diabolo habent illi homines, besonders an die — Pythagoräer (quorum plerique magi) zu denken, so wie daran: magicas artes multum exercitas fuisse Ephesi — bleibt verkehrt, weil die listig einschleichende διδασκαλία ja nicht mit Gestalt und Namen offnen Heidenthums kommen kann, eines von den dortigen Christen (wenigstens vermeintlich) schon bei der ersten Bekehrung hinter sich gelassenen. Höchstens könnte man sagen, daß die bezeichnende, hervorholende Rede des Ap. auf die Analogien des Heidenthums hinweiset, um dann die verstecktere Uebertragung derselben μεθοδεία τῆς πλάνης, dieselbe κυβεία und πανουργία der Menschen auch innerhalb der Gemeinde wohl erkennen zu lehren. Anderseits aber ist zuzugeben, daß der Ap. gewiß nicht bloß von ganz noch zukünftigen Dingen redet[2]), daß er also bestimmten Bezug auf die Zu-

1) In tückischem Ernst! Diese Tücke hinter dem Schein des leichten Zufalls ist auch das typisch Teuflische des falschen Spielers.

2) Ostendit non tantum, quod evenire poterat, sed et quod multis Ephesi evenerat. Grot.

stände der Gegenwart nimmt, so verstanden sein will. Wenn Rück. die „Allgemeinheit," in welcher P. durch diesen ganzen Br. sich halte, geltend macht, an dieser Stelle gar nicht den Ort findet für irgend einen bestimmten Tadel, ja die sich selbst widerlegende Behauptung wagt: „er würde dasselbe sagen können, auch wenn er ganz zufrieden mit ihnen wäre" — so finden wir das nicht mit Harl. richtig, sondern in hohem Grade falsch. Daß (nach Harl.) die kommunikative Rede „für einen Vorwurf nun und nimmermehr gepaßt hätte," behält wohl seine Richtigkeit, denn „Vorwurf" oder „Tadel" ist hier allerdings noch nicht die rechte Fassung. Ja, der Ap. spricht allgemein: von der Absicht der verschiedenen Lehrgaben, vom Weg der ganzen, großen Gemeinde des Herrn durch alle Zeiten, von den Gefahren dieses Weges vornehmlich sogar prophetisch; dennoch knüpft er mit unabweisbarer Deutlichkeit an die schon vorhandene, lebendige Wirklichkeit dieser Dinge seinen Ausdruck. Es ist kein bloßer „Schein, welchen diese Stelle erwecken könnte, als sei doch auch in den Gemeinden, an welche P. unsern Br. schreibt, falsche Lehre verbreitet gewesen" (wie selbst Olsh. meint) — sondern die Sache, von der so mit lauter bestimmten Artikeln geredet wird, muß wirklich irgendwie schon vor Augen liegen, das μηκέτι gehört entscheidend auch zum κλυδωνιζόμενοι κ. περιφ. mit allem was dran hängt, zu dieser ganzen Beschreibung des νήπιοι ὦμεν. Daß P. „nur ganz objektiv die Beschaffenheit der νήπιοι, wo sie auch seien, beschreibe," kann man nur sagen, wenn man der Schrift unsre modern-abstrakte, leblos begriffliche Redeweise beilegt, und das widerstrebt ihrer durchgängigen Natur. Ja, der Ap. stellt und erhebt hier Alles in die allgemeine Wahrheit, aber diese Allgemeingültigkeit des Eph.Br., für welche wir selbst am eifrigsten streiten, löst sich nicht bis zu solcher Abstraktion von der lebendig eingreifenden, geschichtlichen Beziehung des Br. ab, wächst vielmehr aus dieser hervor! Die Anfänge der μεθ. τῆς πλάνης (deren ausgebildetste Erscheinung nach 2 Thess. 2, 9 ff. in der Zukunft liegt als das Gericht über die, welche zu wachsen und fest zu werden versäumten) waren damals überall, namentlich im kleinasiatischen Gemeindekreis vorhanden.

Sehen wir doch nur in den gleichzeitigen Kolosserbr., welcher eben mit lehrreichem Unterschiede speciell eingreifend ausführt, was der Eph.Br. nach seinen typisch-prophetischen Grundzügen faßt! Wiederum auch die dortige Warnung vor dem συλαγωγεῖν διὰ τῆς φιλοσοφίας (Kap. 2, 8.) gewinnt ihre weissagende, viel weiter hinaus reichende Bedeutung, und wir sind jetzt nicht verlegen darum, dies Alles innerhalb unsrer Kirche zu finden vom kaum noch ein wenig Christum vorgebenden Rationalismus an bis zur schönsten spekulativen Dogmatik oder scheingeistlichsten Ethik

und Aſcetik. Traurig vollends, wenn auf die zu Hirten und Lehrern Geſetzten paßt, was wir Kol. 2, 18. 19. leſen! Zuletzt erlauben wir uns die hochnöthige Bemerkung, daß auch die ſogenannte „kirchliche Lehre" ſelbſt unter des Ap. warnende Bezeichnung fallen kann, mehr oder minder gefallen iſt. Wollen wir dabei bloß an Katholiken, Tridentinum, Jeſuiten denken[1]), und unſre doch auch in ihren letzten Ausläufern mit der φιλοσοφία nach allgemeinſtem Begriff ſich einlaſſenden, vom ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ ein wenig abweichenden ſymbol. Bücher unbedingt preiſen, als ob, wer an ſie ſich hält, gewiß eo ipso ganz und rein am Haupte hange? Das iſt ſchon Manchem übel bekommen! Von dem πᾶς ἄνεμος τῆς διδασκαλίας iſt leider auch hier, wir ſagen es dreiſt, eine Species, wenn auch eine noch unſchuldigere, zu finden; die μεθοδεία τ. πλ. hat ihre Schliche gar verborgentlich bis dahin getrieben, wo man zuletzt menſchlich πανούργως die rechtgläubige Kirche ſcheiden und fertig bauen wollte. In wie weit irgend eine „Kirchenlehre" die nun einmal als Ziel vorgeſteckte ἑνότης τῆς πίστεως κ. τ. ἐπιγνώσεως vorwegnehmen will, ſie ſchon in ſich zu tragen und beizubringen prätendirt, in ſo weit gehört ſie zu jenem Menſchlichen, welches dem Prinzipe des Irrthums dienſtbar wird, wo nothwendig die ſcheinbarſte Feſtigkeit früher oder ſpäter in ganz anderes περιφέρεσθαι umſchlagen muß, weil die in der Orthodoxie geheim ſchon mitgeſetzte Lüge dem hervorbrechenden Irrthum die Bahn bereitet. Haben wir's nicht erlebt? Kennen wir nicht, mit Bunſen[2]) zu reden — „jenes entſetzliche ſiebzehnte Jahrhundert, welches das ſechszehnte begraben, und ſich ſeinen eigenen Schand- und Leichenſtein vom achtzehnten hat ſetzen laſſen?" O daß wir endlich im neunzehnten klug würden, dem immer komplicirter und kompakter zugleich heranbrauſenden Sturme der Menſchenlehre nichts Anderes entgegenzuſetzen, als was uns der Ap. im folg. V. lehrt!

**V. 15.** (Auf daß wir) vielmehr, der Wahrheit befliſſen in Liebe, wachſen in Ihn nach dem Allen, der da iſt das Haupt, Chriſtus.

Aus welchem der ganze Leib — man leſe gleich weiter! Hier in V. 15. 16. der oberſte Grundſatz, das innerſte Prinzip für der Gemeinde Wachsthum auf gradem Wege zur Vollendung; hier auch der wahrſte, geiſtigſte Ausdruck für das relativ berechtigte Prinzip der „Presbyterial-

1) Wie Beng. D. Maichelii diss. inaug. de ecclesiae Romanae moliminibus *methodisque* citirt.

2) Kirche der Zukunft, S. 303.

und Synodal-Verfassung" neben, vielmehr in dem Prinzipe des Amtes, welches die Gabe und Gnade von Oben her darreicht, ausbreitend vermittelt. Hier lehrt aber auch der Ap. das völlige Gegentheil jener orthodox-antipietistischen, merkwürdig konsequent und dreist so eben von E. Hoppe[1]) wiedergeholten Behauptung: „es sei ein nur allzu kräftiger Irrthum, das Heil der Kirche komme mehr aus der Heiligung ihrer Glieder, als aus ihrem Halten am Bekenntniß, an reiner Lehre, und aus der lautern Predigt des göttlichen Wortes!!" Gegen die lautere Predigt des göttlichen Wortes als Prinzip des Heiles haben wir wahrlich nichts, wollen auch so wenig, als der geschmähte Spener dies gethan, die „Heiligung" dem Bekenntniß reiner Lehre sondernd entgegenstellen; aber die naive Voraussetzung, daß nun grade in unsrer Kirchenlehre „die ganze Lehre der göttl. Offenbarungen unter Leitung des h. Geistes aus Gottes Wort wissenschaftlich ermittelt sei" — ist ebenfalls ein allzu naiver Irrthum, der seine Kräftigkeit leider auch nicht verleugnet hat. Nicht das gemeinsame Bekenntniß eines also menschlich formulirten Lehrbegriffes ist das Erste, wovon das Heil käme, sondern erst in derjenigen Liebe, welche mit Redlichkeit vor dem Herrn für die Wahrheit in andern „Kirchen" Sinn, also Trieb zur Union behält, heiligt sich eine Sonderkirche, nicht stehen zu bleiben in irgend einer Unmündigkeit. Die Heiligung der Glieder[2]) und ihr wie des ganzen Leibes Wachsthum zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß sind unbedingt so zusammengehörig, daß jedesmal, wenn das Eine falsch einseitig auftreten will, das Andre dagegen mehr geltend zu machen sein volles Recht behält. Sehr schön hat Delitzsch (S. 124.) gegen das falsche Hochstellen des „Bekenntnisses" das Apostelwort, an dem wir jetzt stehen, gesetzt und mit ihm auf die Liebe gewiesen, treffend gefragt: „Predigt denn allein das Wort des Mundes, nicht auch jedes in Christo gethane Werk, der die Kraft der Gnade Christi bekundende Wandel?"

Daß αὐξήσωμεν von Luth. mit Anderen falsch konstruirt wird, müssen wir zugestehen; gewiß nicht ermahnend hebt der Ap. neu an: lasset uns wachsen — sondern die Rede geht in dem ἵνα V. 14. fort, dem μηκέτι muß ja die gegenüberstehende Position entsprechen. Es ist auch der deutlichste Gegensatz: Kinder bleiben, wachsen — das δέ, wiewohl es zunächst dem ἀληθεύειν als Opp. der πλάνη beigegeben ist, gehört doch eben so sehr zum Hauptbegriff αὐξάνειν, als ein „sondern" oder „vielmehr." Dies Anreihen liegt im Charakter von δέ, sagt Harl. richtig. Wenn der

1) Zeitschr. für d. luth. Theol. u. Kirche, 1848, 1.

2) Kann man wohl rechtverstanden jemals „ein zu großes Gewicht auf die Heiligung legen?"

Ap. V. 14. mehr die sich lehren lassende Gemeinde in's Auge faßte, nur oblique damit auch die Führer des Lehramts warnte, so geht er jetzt wieder ganz in das οἱ πάντες V. 13. zurück, und man muß mit Zeller sagen: „Dies (V. 15.) gehet eben sowohl die bauenden Werkzeuge an, als die erbauten Seelen und Gemeinden.“ Von den evang. Lehrern für sich im Gegensatz mit den Irrlehrern ist wenigstens nicht bloß die Rede, vielmehr sogar vorherrschend immer noch von der Gemeinde als Gemeinde, insofern sie erbauet wird und sich erbauet. Bei der näheren Auslegung nun gehen wir gleich davon aus, daß ἐν ἀγάπῃ durchaus nicht von ἀληϑ. abgerissen, bloß enge zu αὐξ. gezogen werden darf (obgleich noch Olsh. u. B.-Crus., v. Gerl. u. Pass. dies wollen); denn wie seltsam kahl, schon ganz oberflächlich zu lesen, stände dann das einzige Wort ἀληϑεύοντες, obenein als Oppos. zu dem reichen Verse vorher! O nein, wir werden Grund genug finden, ἀληϑ. ἐν ἀγάπῃ zusammen zu nehmen, darin eben sowohl ein tiefsinnig entsprechendes Oppos. mit dem Vorigen, als die bedeutsam genügende Grundlage für alles αὐξάνειν zu finden. Sagen wir es auch gleich voraus: wir sehen in dieser Formel eine lebendige Verbindung zweier sich gleich stehender Grundbegriffe, die nie getrennt werden sollen, deren jeder des andern Gränze und Probe ist. Wir sollen weder bloß lesen: der Wahrheit beflissen, und zwar in Liebe — noch bloß: in Liebe, nehmlich wahrhaftig darin — sondern Beides gehet völlig in einander, wie Sach. 8, 19. die Wahrheit und der Friede zusammen steht. Der Gegensatz des ἀληϑεύειν mit V. 14. ist zunächst offenbar, daraus folgt aber sogleich, daß an Luther's „rechtschaffen sein in der Liebe,“ an wahre, ächte Liebe [1]) nicht ohne Weiteres gedacht werden darf. Nur diese „gewöhnliche Verbindung“ beider Worte durfte Olsh. „hinlänglich widerlegt“ nennen, gewiß aber nicht die Verbindung überhaupt, wie wir bald sehen werden. Was heißt ἀληϑεύειν hier? Weiter nichts als allgemein ἀληϑῆ, ἀληϑινὸν εἶναι, wie man sonst freilich findet? Olsh.: in der Wahrheit sein, wandeln — etwas bestimmter Vulg. veritatem facientes [2]) — Beng. fein verantes [3]) — das Alles kann uns nicht genügen als nicht scharf genug dem Zusammenhange mit V. 14. entsprechend; auch behält Olsh. insoweit Recht, daß das Wort nicht schlecht-

1) Grot. sincere alios diligere; vor und nach ihm noch Manche so oder ähnlich. Rück. sagt mit Recht davon: dabei verschwindet aller Gegensatz! Schon Syr. ܗܘܝܢ ܫܪܝܪܝܢ scheint es wie Luth. zu nehmen, auch konnte sich etwa Beza für „beharrlich“ auf ihn berufen.

2) Womit wohl nur zufällig die Var. F. G. ἀλήϑειαν ποιοῦντες übereinkommt, vielleicht gar erst daraus entstanden. Vgl. Spr. 21, 3. LXX. mit dem Grundtext.

3) Was als Wahrheit reden im Ennius vorkommt.

hin heiße: die Wahrh. lehren (wie Scholz geltend macht). Weder Gal. 4, 16. noch 1 Mos. 42, 16. spricht ἀληθεύειν bloß vom Sagen oder Reden der W., sondern Wahl setzt diesmal richtig: veritatis studiosus, verax sum a) in loquendo — Luth. schon hat 1 Mos. übersetzt: ob ihr mit W. umgehet. Die Form auf -εύειν führt jedenfalls etwas mit sich, wie Valla u. Erasm. getroffen haben: verit. sectantes — Berl. uns der W. befleißigen — wir mit de Wette: der W. befliſſen. So wird hier offenbar (was an sich schon allein zur ganzen Stelle paßt) das Subjektive, die Gesinnung hervorgehoben; damit stimmt hernach V. 21. 24. 25. (wo in V. 21. das Objektive zugleich als subjektiv erscheint, eben wie Kap. 6, 14. vgl. noch 5, 9.). Insofern allerdings liegt nun die Rechtschaffenheit, Aechtheit, Lauterkeit der Liebe mit darin, doch nur als Konsequenz des viel allgemeineren Sinnes. Ferner wird sehr natürlich bei der an der W. hangenden, in ihr stehenden, um sie bemühten Gesinnung zugleich die objektive Wahrheit, ohne die es keine solche Gesinnung oder Handlungsweise geben könnte, vorausgesetzt, sogar das Wort der Wahrheit (wovon Kap. 1, 13. sprach) im Gegensatz der Irrlehre; dennoch wiederum ist es viel zu wenig, mit Bugenh., Bulling., Calv. u. s. w. nur das Beharren in der wahren Lehre, Festhalten der sana doctrina, veritas evangelica zu verstehen[1]). Wenn Rück. sehr sicher meint: dem Schwanken und Umhergeworfenwerden V. 14. stehe nicht das Streben nach Wahrheit, sondern ihr Besitz entgegen; der gesunde Gegensatz verlange schlechterdings die Bedeutung: im Besitz der W. stehn, an der (empfangenen oder erforschten) W. festhalten — so ist das ein kurioses Mißverständniß. Denn ein gewisses Gegebensein fester Wahrheit, objektiv, schließt doch wahrlich das Streben nach der vollen Aneignung und Durchdringung nicht aus; von diesem Streben aber zum Ziel und nicht von fertigem Besitz redet die ganze Rede seit V. 12. Dem Winde der Lehre steht die rechte Lehre, die uns noch zu lernen aufgibt, entgegen; die volle ἐπίγνωσις liegt noch in der Zukunft; wachsen sollen wir als ἀληθεύοντες, wie das damit verbindende Particip stark anzeigt; also gewiß wenigstens eben so sehr veritatem sectari, als in veritate perseverare.

Wir werden zur Klarheit kommen, wenn wir fortschreiten zum beigefügten ἐν ἀγάπῃ, welches uns alsbald an Kap. 3, 18. erinnern will — der Leser erinnere sich auch alles dort von uns Gesagten. Der Ap. setzt sein bedeutsames ἐν, weil allerdings die Liebe bei uns (wie in Gott Kap. 1, 5.) der innerste Grund bleibt, das Entscheidende der Gesinnung; so kehrt er zu V. 2. zurück, und faßt seine Schlußrede V. 15. 16. mit einem

1) Allioli natürlich gern: der wahren Lehre fest anhangen!

emphatisch doppelt gesetzten, gleichen ἐν ἀγάπῃ ein. Also gewiß nicht instrumental: durch Liebe; denn die Liebe ist nicht so zu sagen das Mittel (wie Harl. gut abweiset) zum ἀληθεύειν, ja nicht einmal zum αὐξάνειν stehet sie bloß in solchem Verhältniß. Noch weniger ἐν für σύν (was Harl. ein „Produkt der Verlegenheit" heißt, ja wohl der Verl., die den Zusammenhang eben gar nicht finden konnte) — obgleich wir nicht bloß bei Nöss. u. Flatt dies finden (veritatis studium cum amore jungentes, es soll verbunden sein mit Liebe), sondern es noch Manchem als Ausflucht gefällt. O nein, das ἀληθεύειν und ἀγαπᾶν gehört so lebendig und wesentlich zusammen, daß man es mit dem ἐν ganz genau nehmen muß. Einerseits ist ἀγάπη damit als das Entscheidende bezeichnet, anderseits aber steht wieder ἀληθεύειν als der Hauptkontrast mit seinem δέ voran; folglich ist je nach Bedürfniß der verschiedenen Beziehung und Anwendung, insofern die Einen mehr das Eine, die Andern mehr das Andre versäumen, auch das Eine oder das Andre zu betonen. Zuerst ist ἀλ. der Hauptbegriff, insofern das gesunde Wachsen durch Erkenntniß zur Erkenntniß fortschreitet, insofern aber auch die objektive Wahrheit nicht anders festgehalten und zunehmend angeeignet werden kann als in subjektiver, d. h. in Aufrichtigkeit, in einer Gesinnung, die nur Wahrh. will, erstrebt und übt. Also die Liebe, daß sie nicht falsche, uns selbst wie dem Bruder schädliche „Toleranz" werde, bedarf der Wahrheit als ihres Korrektivs oder Kriteriums: was nicht aus Wahrh. in W. führt, kann auch nicht ächte, erbauende Liebe sein. „Das Christenthum webt das Band des Friedens nicht wie die Welt, nicht aus Furcht der Menschen, nicht aus Gefälligkeit und Gemächlichkeit. Der zusammenhaltende Grundfaden ist Wahrheit und Treue — das fordert auch die Treue des Widerspruchs, der offnen Rüge. Wahre Brüder halten sich an das Wort ihres Hauses." (Nitzsch.) Aber zum Andern wird auch ἐν ἀγάπῃ das entscheidende Korrektiv und Kriterium für die Wahrheit, insofern die ächte Wahrheit nichts Anderes ist, als das Leben in Licht und Liebe. Jedes noch so scheinbare, einbildungsvolle ἀληθεύειν wird χωρὶς oder ἄνευ ἀγάπης zur Lüge! Sehr seltsam behauptet Harl.: „in Liebe wahrhaftig sein, könne gar nichts Anderes bedeuten, als Schonung üben gegen Irrthum, was wiederum außer allem adversativen Verhältniß zum Vorhergehenden stände." Denn theils gehört wahrlich die Schonung im Festhalten des Zusammenhanges mit den schwachen, irrenden Gliedern insofern völlig zum Gegensatz des Ganzen, als voran vom Wachsen anstatt Kinder bleiben die Rede ist — theils begreift auch die Liebe der Wahrheit mehr als die Schonung, eben sowohl die Treue, den Eifer und Ernst bis zur scharfen Strenge. Wirklich wiederum die Liebe lehrt oder führt uns allein sicher dazu, wie wir Wahrheit be-

haupten, lehren, also gliedlich für des Leibes Bau wirken sollen. Sie lehrt uns einerseits (nach Nitzsch) „mit dem Irrenden auf die Wahrheit eingehen, die an seinem Irrthum ist," und wäre es nur noch die Wahrheit seines unvollkommenen Zustandes, nach welcher wir nicht plötzlich das Rechte zu fordern berechtigt sind, also Geduld mit ihm haben — anderseits um seine Belehrung und Besserung eifern, aber mit Weisheit, die zum Zwecke kommt. Das „apostolische Sprüchwort" vom ἀλ. ἐν ἀγ. ist allerdings von flacher Zerflossenheit sehr falsch gegen die sogenannte „dogmatische Schroffheit" gebraucht worden, und B.-Cruſ. hat Recht, in solcher Anwendung keinen apostol. Gedanken zu finden, weil bei P. die Wahrheit keine „Einschränkung" vertrage, keinen Abzug so zu sagen um der Liebe willen; aber so meinen wir es auch nicht, dagegen das ἀληθεύειν, das veritatis studiosum esse für uns selbst und Andre bedarf der Liebe, ein einseitiger Ueberschuß desselben wirklich der Einschränkung durch die Liebe, die aber zugleich das rechte ἀληθεύειν vollkommen macht. Verstehe man doch wieder ἀγάπη nicht falsch! Es ist im Geiste schon dafür gesorgt, daß ächte Liebe niemals χωρὶς ἀληθείας sei — die Liebe lügt nicht und duldet kein Unrecht der Lüge (1 Kor. 13, 6.) — „wirkt nicht durch Verstellung, Phantasie, Täuschungen, Vorwände, Verfälschungen und Ränke" (wie Zeller schreibt). Die Liebe ist zugleich selbst die reinste, wirksamste Wahrheit, sie schafft auch Rath und Verstand, im rechten Gelenke der Handreichung dem Irrenden mit der Wahrheit beizukommen. Die Liebe wehret allem Neid und Zorn, aller Trennung zwischen denen, die in der Erkenntniß noch nicht zusammengehen können, und stellt die Regel, welche Hahn hier ausgedrückt hat: „Das Wiegenkind wolle nicht Alles verstehen, was der älteste Sohn redet, und der älteste Sohn schelte das Wiegenkind nicht, daß es noch nicht laufen kann." Die Schwachen und Starken rücken zusammen, so wandern die allzumal noch wachsenden Kinder dennoch Hand in Hand. Also „die Milde, welche die Schroffheit ausschließt" ist so wenig hier ganz wegzubringen (wie Harl. doch thut), als anderseits der unerbittliche Ernst schnurgrader Wahrheit, welcher jede Weichlichkeit ausschließt.

Dies ἀλ. ἐν ἀγ., so verstanden, ist der zum Einhalten empfohlene, grade, rechte Weg, den die Gemeinde selbst unter und mit noch ankleben-den Irrthümern einzelner Erkenntniß gehen kann und soll. Also der Zusammenhang mit dem Folgenden, d. h. mit αὐξήσωμεν ist nicht etwa, wie Zeller ihn faßt: dies Wahrhaftigsein in Liebe werde nur gewonnen und bewahrt, wenn man an das Haupt wachse, komme nur von da her — sondern ἀληθεύοντες αὐξήσ. gehört auch eng zusammen, ist beides parallel und Eins, eher sogar diese Gesinnung und Handelsweise die Be-

dingung des Wachsens zu nennen, jenes Wachsens, welches eben aus der Kindheit zur Mannheit führt. Aber nun weiter εἰς αὐτόν, über dessen Sinn zu entscheiden Rück. aufgibt und verzweifelnd meint, die wahre Meinung des Ap. bleibe uns verborgen! Hätte man sie nur nicht mit so viel Verdrehung umgeben! Da sollte es gar per illum, ejus virtute et influxu (was V. 16. folgt) heißen, oder s. v. a. *in illo* (Vulg. Hier. Pelag. woraus dann weiter in cognitione, religione ipsius gemacht wurde) — was Alles wider die Sprache, wider den deutlichen Gegensatz, welcher V. 16. ἐξ οὗ lautet. Diese letztere Beziehung zeigt uns doch auch entscheidend genug, daß mit εἰς die Tendenz eines wirklichen ἐν gemeint sein muß, folglich eben so wenig bloß: an Ihn wachsen (oder gar an Ihm). Daß εἰς den Begriff des Zieles hat, sieht Harl. ein, wie es denn unverkennbar sein sollte, findet sich aber dennoch nicht zurecht. Freilich, wir weisen mit ihm ab den wunderlichen motus spiritualis: ut similes ei evadamus (Zanch.) — die „Vermehrung seiner Gemeinschaft" (Baumg.) — jedes verflachende: „in Bezug auf." Aber wenn Rück. (der hier fast nur zum Scherz am sichern Sinne verzweifelt) ganz noch auf der Spur der Wahrheit sagt: εἰς αὐτόν kann heißen „in Ihn hinein, in Chr. einwachsen" — so fahren wir kühn zu mit der Behauptung: es muß dies, es kann gar nichts Anderes heißen! Der sofort erhobene Einwand hiegegen, αὐξάνειν lasse das nicht zu, denn es bedeute ja nur groß werden — wird leider sogar von Harl. bestätigt: αὐξ. sei nur extensive Vermehrung, man könne nicht sagen: in Jemanden hinein vergrößert werden! Aber das ist eine rein willkührliche Verengung der Schriftsprache, Verkennung des tiefen, geistigen Sinnes, in welchem der ganze Br. von diesem αὐξάνειν spricht und allein sprechen kann; wahrlich solches Urgiren des äußerlichen Sinnes, von dem der Ausdruck gemeinsprachlich ausgehet, vergißt ganz, daß und wie derselbe hier auf die geistlichen Verhältnisse übertragen wird [1]). Ja wohl, alles Wachsen geschieht erstlich und zunächst extensiv oder „von innen nach außen," wie Zeller schreibt; aber das ist hier nicht genug, das Wachsen der Christen, der Gemeinde geschieht eben so wahr auch nach Innen, denn wenn die vollkommenste, innerste Gemeinschaft und Einheit mit Christo sein Ziel ist, so ist es allerdings ein Wachsen in Christum. Hieher gehört, was wir schon zu Kap. 2, 21.

1) Die seltsame Meinung von Harl., wonach durch ein Hyperbaton das nachdrückliche αὐξ. zwischen ἀγάπῃ und εἰς αὐτόν geschoben sei, mithin εἰς αὐτόν zu ἀγ. gehöre — widerlegt sich durch alles von uns über ἀλ. ἐν ἀγ. Gesagte bereits, indem wahrlich nicht bloß von Liebe zu Ihm die Rede ist, so wie durch die ganze Stelle, welche ein Ziel des Wachsens für sich verlangt. Keine Beispiele solcher Versetzung (worunter Röm. 9, 21. Phil. 1, 13. auch noch ganz andrer Art sind) können hier helfen.

gesagt: daß die Einzelnen, fortwährend neu, nur tiefer auf den Eckstein gründen, in Christo wurzeln müssen, um eben dadurch völliger zu werden. Es geht aus Christo in Christum; fester an das Haupt anwachsen ist wirklich zugleich ein Hineinwachsen in Ihn, wie es geschieht als ein Hervorwachsen aus Ihm. Passav., obgleich er falsch „an Ihm" übersetzt hat, sagt hernach doch treffend: hier sei Ziel und Mittel zugleich. Das ist wahrer als er wohl selbst verstanden hat: dies εἰς bezeichnet zugleich das Wurzeln und Gründen in der Vollendung, eben darum entspricht ihm als daraus hergenommen alsbald ein scheinbar nur entgegengesetztes ἐξ οὗ. Weil aber εἰς αὐτόν zuerst emphatisch, absolut gesetzt wird, ist auch ganz richtig die von Harl. u. Rück. abgewiesene, nicht durchdrungene Wahrnehmung schon bei Est u. Calov, welche für mich von Anfang sicher vorlag: dies εἰς αὐτόν entspricht wirklich dem εἰς ἄνδρα τέλειον vorher, wir wachsen so und nicht anders in Chr. hinein, als daß wir ein völliger Mann wie Christus werden. Das heißt darum noch nicht ganz: wir sollen Χριστός werden — wie Rück. mißversteht und allzukühn findet; wer hier aber nicht innerlich nach dem Geiste versteht, dem ist mit keiner Logik, Grammatik und Philologie zu helfen.

Das beigefügte τὰ πάντα kann unmöglich ein Accus. obj. zu transitivem αὐξάνειν (das in die ganze Rede nicht paßt) sein, auch nicht einmal als Nom. subj. kann das Neutr. τὰ πάντα für οἱ πάντες (wie Koppe faselt) stehen: diese Wunderlichkeiten hat Harl. mit Rück. gut verurtheilt, wir erinnern dazu an das Kap. 1, 22. 23. über das neutrale τὰ πάντα Gesagte. Die Wendung der Vulg. per omnia findet schon richtig den Accus. der Beziehung heraus, ist als ein „ex omni parte" wohl getroffen, denn gewiß ist κατά zu suppliren, was uns nebenbei zur Bestätigung für Kap. 1, 23. dient. Der Ap. drückt sich ähnlich aus ohne κατά 1 Kor. 9, 25. 10, 33. 11, 2. 7. so wie mit demselben Kol. 3, 20., mit εἰς 2 Kor. 2, 9. Nur muß auch noch der Artikel zu seinem Rechte kommen, wie wir Harl. beipflichten, und (κατὰ) τὰ πάντα bezieht sich auf das Vorhergesagte: in oder nach dem Allen, wovon die Rede war, worin es ein Wachsen gilt, d. h. eben in Bezug auf Glauben, Erkenntniß, Wahrheit, Liebe. Im Folg. ὅς ἐστιν κτλ. dürfen wir nicht mit dem Syr. umstellen, sondern die Ordnung hat ihren guten Grund und feinen Sinn. Zunächst schon der (vom Cod. G. falsch weggelassene) Artikel vor κεφαλή, diesem auf Kap. 1, 22. zurückweisenden hochwichtigen Grundbegriff, hat seine Emphase, nehmlich Er, der absolute αὐτός, den es gilt, ist allein das rechte und wahrhaftige Haupt, scil. des Leibes, der Gemeinde, wie Kol. 1, 18. dabeisteht, vgl. Eph. 5, 23. Endlich ὁ Χριστός (denn auch hier wird ohne Grund von Lachm. der Artikel gestrichen) folgt nicht etwa (wie

Beng. meint), nachdem ἐστὶν ἡ κεφαλή per incisum gesetzt wäre, nur als nachgebrachte Apposition zu ὅς (was auf die Umstellung bei'm Syr. hinauskommt), sondern bleibt nochmaliges Prädikat zum ἐστίν. Also nicht bloß: *quasi* dicat, Christus est Christus — sondern der Ap. sagt dies wirklich cum summa emphasi: Christus ist eben als Haupt der Gemeinde, als der, aus dem und in den Alles gehet, erst im vollsten Sinne was er heißt, Christus. Mithin, wie Harl. sagt, eher ὁ Χρ. noch Appos. zu ἡ κεφαλή — mit Bezug auf den Sinn des Namens, wonach von Ihm alle Salbung und Geistesgabe ausgeht, wie 2 Kor. 1, 21. εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς. Bei aller Gliederung des Zusammenhanges unter einander, bei und in aller Vermittlung durch das Amt, wovon geredet wird, bleibt dennoch für jedes einzelne Glied zugleich der unmittelbare Zusammenhang mit dem Haupte selbst unerläßliches Bedürfniß, gewisse Wahrheit; auch die Persönlichkeit und das Amt der Diener wirkt nur aus Christo, führt nur in Ihn, auch die Gelenke der Handreichung allzumal sind nur Vermittlungen, durch welche jedes Glied am Haupte hängt, dem Haupte stets inniger verbunden werden soll. Dieser große Gedanke tritt nun sogleich im ἐξ οὗ hervor, als in welchem voranstehenden Worte der ganze V. 16. beruht und seinen Sinn hat, auch die ἐπιχορηγία und ἐνέργεια des Einzelnen zum Einzelnen, wie wir sehen werden.

**V. 16.** Aus welchem der ganze Leib zusammengegliedert und zusammengebracht durch jede Fuge der Handreichung nach Wirksamkeit im Maaß eines jeglichen Theiles das Wachsthum des Leibes vollbringt zur Erbauung seiner selbst in Liebe.

Dieser ganze, großartig summirende Satz ist selbst Ein lebendiger Leib vieler allseitig an einander, auch sämmtlich am Haupte des ἐξ οὗ hängenden Glieder; jedes Komma, welches wir hier oder dort zwischen etliche der mancherlei Bestimmungen setzen möchten, könnte nur die totale Zusammenfassung, welche an diesem Orte des Briefes als endlicher, nochmaliger Uebergang aus der Lehre zur Ermahnung eintreten soll, stören und verderben. Darum ist es auch unangemessen, wenn die Exegeten zerreißend gefragt haben, womit sonderlich oder womit nicht dies oder das zu konstruiren sei, da doch eigentlich Alles zu Allem gehört. Die alte Klage bei Chrys., welche die Ausll. zu wiederholen pflegen: σφόδρα ἀσαφῶς ἡρμήνευσε τῷ πάντα ὁμοῦ θελῆσαι εἰπεῖν — hat in ihrem letzten Theile richtig wahrgenommen, falsch aber deshalb mit Beklagen der ἀσάφεια angehoben, denn grade dies πάντα ὁμοῦ wird für eingehendes Verständniß zur sprechendsten Deutlichkeit. Mit dem ganzen Vers ist

auch Kol. 2, 19. zu vergleichen, wie wir im Einzelnen darauf kommen werden.

Zum εἰς αὐτόν tritt, aus ihm hervorkommend vielmehr zeigt sich obenan das gewaltige ἐξ οὗ, welches mit keiner faden Umschreibung: quo moderante oder dirigente! begriffen werden kann. Es ist jetzt ein tiefer greifender Ausdruck anstatt ἐν ᾧ Kap. 2, 21. 22., keineswegs wieder ἐξ für ἐν zu nehmen, sondern, mit v. Meyer kürzlich zu sagen: von welchem Haupt aus, und durch dessen Kraft. Dies ἐξ οὗ der Quelle, des Grundes, der Kraft muß wohl zunächst mit τὴν αὔξησιν ποιεῖται verbunden werden, aber dann auch mit συναρμολ. u. s. w., mit ἐπιχορηγία, mit Allem. Daß hiemit nicht die *cordis* ratio in corpore Ecclesiae gleichsam wider die bildliche Wahrheit auch auf das caput übertragen wird (s. Grot.), davon war schon zu Kap. 1. (S. 191 ff.) die Rede, so wie zu Kap. 2. am Ende (S. 409 ff.), was wir nicht wiederholen, wohl aber hier die völlige Begründung dafür finden wollen. Es fehlt viel daran, daß nur „nach Pauli Ansicht" das Haupt dasjenige sei, was dem ganzen Körper Leben, Nahrung, Kraft und Bestehen wie einen Ausfluß aus sich selbst mittheile; vielmehr ist dies buchstäbliche Wahrheit κατὰ πνεῦμα schon im natürlichen, mikrokosmisch typischen σῶμα jedes Menschen. Wir erinnern bloß nochmals an Schubert's Zeugniß, wonach „in der Entwickelungsgeschichte des Menschenleibes, so wie der durch ihn waltenden, begehrenden Seele wir ein Hinabsinken der bildenden Thätigkeit vom Haupte nach der unteren Region des Leibes bemerken." Der ganze Leib wächst und wird immer mehr ein ganzer, ein Leib vom Haupte her; eben damit wächst er an das Haupt, zum Haupte, in das Haupt hinein. Zwar wird er als Leib nie selbst = Haupt, aber doch das kleinste Glied wie die „Hauptorgane," das fernste wie das nächste zugleich innig vom Haupte durchdrungen, mit ihm Eins als Glied — Anfänger und Apostel kommen zur Mannheit der Vollendung in Christo. Und der Weg dazu? Daß alle Glieder lebendig in des Hauptes Kraft zusammenwirken, jedes in seinem Ort und Maaß, nur darin bestehet das Leben, das gesunde. Wie Bunsen an Gladstone schreibt: „der göttlich gelehrte und anbefohlne Mittelpunkt des lebendigen Bestehens und deßhalb der Entwickelung der Kirche ist — die Innerlichkeit und Geistigkeit ihres organischen Handelns als des Leibes Christi — folglich ihres Priesterthums und ihres Opfers." Wir erlauben uns aber dies „folglich" zu verdeutlichen: darum kann von Priestern sonderlich nicht die Rede sein, weil die ἐπιχορηγία jedes Gliedes von Christo her das allgemeine Priesterthum ist [1]).

1) Hieher gehört auch, was Rudelbach (Zeitschr. 1848, 1, S. 14.) gegen die

Dies ist die rechte „Richtung von Oben nach Unten," welche Göschel's Abschieds-Hirtenbrief festhält, in welcher allein die Kirche sich gedeihlich entwickeln kann; die „christlichen Prinzipien von dem Verhältnisse zwischen Oben und Unten" werden aber nur in solcher Verfassung „vollständig vertreten," wo zugleich durch anerkennende Einrichtungen für das Diakonat jedes Gliedes drunten, das auch von Oben her zugleich empfängt und wirkt, wirklich „alle Keime kirchlichen Lebens gepflegt werden."

*Συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον* — der allgemeine Sinn hievon ist klar: nur der Zusammenhang ist und erhält das Leben des Leibes [1]); aber wie verhalten sich nun die zwei Ausdrücke zu einander? Den ersten haben wir schon Kap. 2, 21. erörtert: er hebt die Gliederung im Zusammenfügen hervor. Aber was meint *συμβιβ.* dazu? Ganz einerlei damit ist es auf keinen Fall; auch nicht bloß *arctius* quoddam coagulum, quam vox praecedens (Grot.) bezeichnet es, daß die Zusammenstellung der zwey Synonymen „eine sehr enge Verbindung ausdrücke" (Flatt), denn dabei bleibt immer noch die Frage nach dem Unterschied. Zwar, wie Syr. ܚܒܫ vorangeht, übersetzen jetzt die Meisten „verbunden," und übersetzen kann man auch fast nicht anders, daher v. Meyer eben so berichtigt, wo Luth. unwörtlich fast besser den verstärkenden Sinn trifft: ein Glied am andern hanget. Dennoch sind wir damit nicht zufrieden, am wenigsten mit dem von Harl. beliebten Antiklimax, wonach das zweite Wort „als allgemeiner Ausdruck für Verbindung stehen" soll. *Συμβιβάζειν* heißt zusammen-bringen, wird namentlich von Freundschaft-Stiftung und Versöhnung gebraucht (wo es ein kräftiges *βιβάζειν* gilt), vgl. Kol. 2, 2. daher dort Chrys. *ἵνα ἑνωθῶσι μετὰ ἀγάπης* — Hesych. *συμβιβάζει· εἰς φιλίαν ἄγει ἢ συλλαλεῖ.* Hierin liegt also die Verstärkung des gegenseitigen Anhangens, Freundschaft und Mittheilung Erweisens, welche auch Kol. 2, 19. deutlich neben *ἐπιχορηγεῖν* hervortritt, mithin wirklich die Befestigung des Zusammenfügens, welches Beng. darin findet: notat simul firmitudinem et conso-

heraustretende „Kirchenleitung" im Schleiermacher'schen Systeme gründlich protestirend bezeugt.

1) Wir protestiren also mit Schneckenburger (Stud. u. Kr. 1848, 1, 79.) gegen den geistreichen Idioten der Evang. Kirchenz., welcher zu behaupten wagt: die Gemeinschaft sei für das religiöse Leben an und für sich nicht wesentlich — die tiefsten Gemüther bedürften ihrer nicht — nur für weniger Intensive sei das christl. Gesammtleben der Boden, aus dem sie die Nahrung ziehen! O nein, es mag Niemand des Hauptes als Separatist genießen ohne die Glieder, das sagt der Ap. hier eben so stark, als er zeigt, wie die Glieder nicht ohne das Haupt sind. Nicht bloß der „reformirten," sondern aller gesunden Frömmigkeit gehört die Gemeinschaft wesentlich zur Religion.

lidationem. Beides zusammen sagt: eben so harmonisch (ohne Einerleiheit der verschiedenen ἁρμοί) als fest und stark (in der zusammen bringenden Liebes- und Lebenskraft) gegliedert. Das folg. διά konstruire man nicht etwa bloß rückwärts mit diesen Participien, denn es gehört eben so zu κατ' ἐνέργειαν und αὔξησιν ποιεῖται, Alles ohne Komma gedacht und gesagt. Ἁφή[1]) ist gewiß im konkreten Sinn Fuge, Gelenk, nicht selbst ἁρμός (wenn dies als Glied gedacht wird, obgleich es auch zuerst Fuge heißt), aber noch specieller hervorgehoben grade was bei'm συναρμολογεῖν die Hauptsache ist — wofür wieder Kol. 2, 19. ἁφῶν καὶ συνδέσμων beweisend eintritt. Hier haben wir nehmlich die bei aller Kürze doch stärkste, speciellste Ausprägung dessen, was der Ap. Röm. 12, 5. 1 Kor. 12, 12—27. mehr anschaulich ausmalend gesagt hat; hier drängt er es fast in begrifflichen Ausdruck zusammen, und doch bleibt es physiologisch wahr bis in's Kleinste. (Hirschb. Bibel: „Die Ausdrücke sind hier alle recht ausgesucht von dem künstlichen Bau eines natürlichen Leibes.")

Was machen wir weiter mit dem Gen. τῆς ἐπιχορηγίας? Am wenigsten gewiß ist er passive gemeint, wie Beza, Pisc. u. s. w. verstanden: suppeditatae commissurae; denn abgesehen von der sprachlichen Härte, des Ap. Blick ist hier auf das Wirken der Glieder nach vorwärts gerichtet (wie ja sogleich folgt), nicht auf das Herkommen, Dargereichtsein der ἁφαί vom Bildner des Leibes, dem Haupte her. Ἐπιχορηγία und ἐνέργεια sind parallel, weil das Zweite mit κατά das Erste begründet. Aber eben so wenig annehmbar ist der (wieder bei Flatt beliebte, von Matth. ungeachtet Protest doch eigentlich acceptirte) Gen. appositionis, welcher eine sehr störende Deutung des vermeinten Bildes nachbrächte: junctura *quae est* ἐπιχ., quae inest in suppeditando. Vielmehr denkt und spricht der Ap. nach realer Wahrheit umgekehrt: daß ἁφαί (worauf der Hauptaccent voran fällt) vorhanden seien, ist nöthig, damit durch sie die ἐπιχ. geschehen könne. Also auch nicht wie Rück. (dem Harl. beistimmt): „daß der Ap. nur von der ἐπιχ. selbst rede, diese aber um seiner bildl. Darstellung willen als ἁφή bezeichne" — daß eigentlich „diese Gnadenspende selbst das Bindeglied sei." Zwar folgen auch Olsh. u. v. Gerl., aber B.-Cruf. widerspricht mit Recht; wir unserntheils finden es zu abstrakt, bildauflösend, am Ende fade wie den Gen. appos. über-

1) Woraus die KVV. sehr falsch ein abstraktes, in das durch und durch konkrete Leib-Gleichniß gar nicht gehörendes αἴσθησις machten: durch alles Empfinden der Darreichung! (Gefühl, ἅπτεσθαι für sinnliches Wahrnehmen überhaupt!) Das wird, wie Olsh. gut gesagt hat, durch die Parallele des Kolosserbr. und das konkrete πάσης widerlegt; wir bemerken dazu, daß letzteres ja dem ἑνὸς ἑκάστου μέρους entspricht.

haupt in solchen Stellen. Das Rechte scheint uns einzig, was auch B.-Cruſ. festhält: bestimmender Genitiv, jede ἁφή ist für Dienstleistung oder Darreichung da, eben als ἁφή dazu bestimmt, verordnet, am Leibe gesetzt durch den großen συμβιβάζων. So schon Grot. Genitivo significante *usum* rei — also ἁφή quae praebet, exercet ἐπιχορηγίαν, inservit subministrationi. Dabei lassen wir nun in seiner Wahrheit gelten, was Harl. übrigens gut und ausführlich von ἐπιχορ. sagt: diese Darreichung, diese freigebige und reichliche Spende, nehmlich des Geistes, der Gnade (was mit dem allgemeinen wie dem neutest. u. paul. Sprachgebr. stimmt) wird zugleich als von Christo herkommend gedacht, und Theophylakt's Deutung: τὸ τῆς ἐκκλ. σῶμα ἀπὸ τοῦ Χρ. ἐπιχορηγεῖται — findet in Kol. 2, 19. ihren Beweis. Endlich ist der Artikel wichtig: ohne denselben (wie κατ' ἐνέργειαν) wäre bloß von zur Handreichung gesetzten, Handr. thuenden Gliedern und Fugen die Rede; nun aber ist es mit τῆς ἐπιχ. wie mit ἡ χάρις V. 7. und auch diese durch alle Fugen in der Mannigfaltigkeit eine und gleiche Kraft- oder Lebensdarreichung hängt an dem ἐξ οὗ [1]). Wie die alte Definition von ecclesia bei Rambach schließt: societas christiana, cujus corpus — ita conglutinatum est, ut singulis membris beneficia *gratiae* salvificae aequaliter *dispensentur*. Dennoch, dies von Herzen anerkannt, behaupten wir nun dazu: singulis membris *per singula membra*, lesen das eben so deutlich bei'm Ap. und halten es daher für eine unnütze Feinheit, zu scharfe Scheidung bei Harl., wenn er nur Gott oder Christus als Subjekt der ἐπιχ. gelten läßt, gegen die mutua fidelium ἐπιχ. polemisirt. Denn die Glieder thun's wirklich auch, eben als Glieder, in und aus der Kraft des Hauptes, ja sie müssen es thun, weil das Haupt nicht anders mit dem Leibe verkehren will, als Haupt nicht anders kann. Was diesmal Matth. hervorzuheben weiß: in der ganzen Stelle dürfe doch nicht übersehen werden die „eigne Thätigkeit" jedes einzelnen an dem organischen Leibe befindlichen Gliedes, welche auch ganz deutlich noch bezeichnet werde durch κατ' ἐνέργειαν μέρους alsbald. Sehr wahr! So liegt in dieser ἐπιχορηγία der abschließende Grundbegriff für die ganze Stelle V. 14—16., insofern sie nach unsrem Ordnungspl. den Weg zum Ziele zeigt: eben die treu dienende Wirksamkeit des Einzelnen in der empfangenen Gabe. Die Kraft und Gabe ist vom Haupt, aber die dispensatio, Zutheilung und Fortleitung zum Wachsen des Ganzen zugleich aus sich selbst geschieht im ἔργον διακονίας jedes Gliedes.

1) Berl. Bibel: „daß ein jedes Glied dem andern die ausfließenden Lebensgeister u. Kräfte aus dem Haupt darreiche" — hernach noch witzig: „diese Handreichung ist die rechte inwendige Handauflegung!"

Nun erst noch: κατ' ἐνέργειαν, um die Vermittlung hervorzuheben, und zwar in dem Punkte grade, wo Gottes Kraft in Christo zu einer Wirksamkeit der Heiligen sich gestaltet. Also der Ausdruck parallel mit Kap. 1, 19. 3, 7. — aber nicht nur bis zum ἐν μέτρῳ abgestuft, selbst ohne Artikel, was wiederum diese speciell abstufende Vermittlung der Kraft Gottes in menschlichem Werk anzeigt. Nicht genug jedoch wäre es, zu übersetzen: mit Kraft, auf eine thätige, kräftige Weise — wogegen auch Harl. protestirt, weil κατά schon überhaupt nicht eigentlich, hier gewiß nicht bloß adverbiale Bestimmung bilde. Sehr wahr, wie die Vergl. des zweimal früher so bedeutsamen κατὰ τὴν ἐνέργ. und hier der gleiche Zusammenhang ergibt; wenn aber nun diese neue, nicht bloß adverbiale Bestimmung streng und eng nur an συμβιβ. geknüpft werden soll, ja die Verbindung mit ἐπιχ. eine unmögliche heißt, so haben wir uns wider dergleichen ausschließliche Specialkonstruktionen bereits erklärt. Nicht bloß: je nach dem Maaße der Gaben des einzelnen Gliedes dient jede „Gnadenspende" zur Verbindung des Leibes — sondern ἐνέργ. vor ἐν μέτρῳ hängt wirklich zugleich entwickelnd, hervorholend am richtiger verstandenen ἐπιχορηγία, gibt uns grade den darin gefundenen Gedanken, daß nach einer vom Haupte her zugemessenen Wirkung solches Handreichen zugleich durch die Glieder geschehen könne. So ist auch ἐνέργ. nicht einerlei mit ἔργον, Verrichtung (Erasm. juxta actum), sondern individualisirte Wirkung, was wir mit „Wirksamkeit" auszudrücken versucht. Sehr wahr bleibt, was ein Rec. in d. Ev. K.Z. gegen Delitzsch mit unserem Spruche behauptet, daß am Leibe Christi keine völlig todten Glieder zu denken seien (weil dann von Wirksamkeit und Handreichung eines jeglichen nicht die Rede wäre); dennoch verträgt sich damit wohl die nur mißverstandene Wahrheit, welche Del. vertritt, das Zugehörigbleiben aller einmal Getauften, denn wie kranke, selbst als Glieder sterbensnahe Glieder noch eine heilsam kritische Wirksamkeit im Leben des ganzen Leibes beweisen durch die alldurchwaltende Gnade des Hauptes, in welche sie noch (wider Wissen und Willen) verflochten sind, wird sich zeigen. — Mit ἐν μέτρῳ lenkt der Ap. zugleich völlig in V. 7. zurück, wie wir schon früher sagten. Aus ἑνὸς ἑκάστου aber lernen wir, daß die ἁφαί gewiß nicht bloß die V. 11. voranstehenden sonderlichen Aemter sind[1]), oder gar (was ganz unpassend abstrakt, von μέρος widerlegt): „die göttl. Gnadenmittel des Wortes, der Sakramente, des Gebets, der Zuspruch und alle andern

1) So Harl. kurzweg, als ob der Ap. nur an gewisse Einzeltheile des Körpers hier denke, nicht an alle, wie schon Grot. gesagt: corporis juncturis respondent in ecclesia omnes illi praepositorum gradus, de quibus supra cap. 1, 21. et hoc cap. v. 11.

Werke der Liebe," wie v. Gerl. will. Sondern das starke εἷς ἕκαστος, hier ἓν ἕκαστον μέρος hängt noch am οἱ πάντες V. 13., seit welchem durchaus von allen Heiligen, von πᾶν τὸ σῶμα die Rede ist, Niemand also soll oder kann ganz ohne irgend eine ἐνέργεια in der durch ihn geschehenden ἐπιχορηγία sein. (Die von Harl. gebrachte Parallele Luc. 11, 36. spricht grade mit μὴ ἔχον τι μέρος σκοτεινόν stark hiefür.) Also die Fugen der Glieder, die „Gelenke der Handreichung" zeigen sich vielmehr im allgemein erweiterten Amt, welches einem Jeglichen die Verhältnisse, Stände, Ordnungen Gottes anweisen. Wenn der Ap. V. 15. das Wachsen in das Haupt, V. 16. den dies vermittelnden Zusammenhang der Glieder hinstellt, so hat er damit die zwei Hauptgesichtspunkte des Abschnittes Kap. 4, 17 — 6, 9. vorbereitet, begründet (s. unsern Ordnungspl.), den Gliederungen oder sich berührenden Fugen entsprechen folglich nach seinem Sinne genau diejenigen Stände und Verhältnisse, deren fundamentale Hauptgestalten er dann Kap. 5, 22 ff. uns vorführt: Ehe, Elternschaft u. s. w. Wobei sehr wichtig zu bedenken ist, daß im Begriff der ἁφή die Regel sich ergibt: ein Jeglicher wirke zunächst auf das ihm Nächste, womit er sich eben berührt, woran er gränzend hängt, damit die Segensdarreichung eben diesen Zusammenhang erfülle! Nitzsch: „Nicht den leeren, allgemeinen Gedanken an das Fernste in dieser Richtung hegen, sondern auf das nahe, nächste Ziel dieser Art an deinem Orte sehen, das allein ordnet dich mit in jene Gliederung, in jenen zusammengefügten Bau voller segensreicher Handreichungen ein." [1])

Die von Manchen, auch Beng. vorgezogene, jedoch von Lachm. diesmal nicht anerkannte Var. μέλους (A. C. Syr. Vulg. Hier. Pelag. Chrys.) mag als in ihrer Art auch richtige Glosse gelten, aber der Ap. hat gewiß genauer absichtlich μέρους geschrieben, wie Flatt, Harl., Olsh. nach andern Autoritäten und aus dem Zusammenh. anerkennen. Μέρος allein steht gegen πᾶν τὸ σῶμα, paßt allein genau zu μέτρον, wie wir bei V. 7. fanden; es ist als ob der Ap. hier μέλος ἐκ μέρους wie 1 Kor. 12, 27. ausdrücken wolle. Wenn der ganze Leib auch intensiv ausgewachsen ein πλήρωμα κατὰ πάντα ἐν πᾶσι geworden, dann erst ist jedes μέτρον μέρους im μέτρ. ἡλικ. τ. πληρώμ. aufgelöst. Bis dahin schreitet die αὔξησις und οἰκοδομή fort, als αὔξησις τοῦ θεοῦ Kol. 2, 19. d. h. von Gott ausgehend und in Gott führend. Wir sehen zwar aus dem nochmals dazwischen stehenden εἷς, daß im relativen Unterschiede mit αὔξ. noch

1) Rathschl. I, 272. wird sinnig dafür auf den Typus verwiesen, wie nach Nehem. 3. alle Einwohner Jerusalems bauten, ein Jeglicher den Theil der Mauer, der seinem Hause gegenüber war, eben so Kap. 7, 3. das Bewachen. Das ist das lebendige Prinzip der „innern Mission" durch die lebendigern, liebenden Glieder!

mehr auf den ganzen Weg allmähligen Zunehmens von Anfang an, mit οἰκοδ. schon mehr auf das Ziel des Fertigbauens gesehen wird; aber darum ist doch nicht mit Olsh. zu sagen: „daß οἰκ. prägnant die vollendete Erbauung der Kirche, als das Ende der Entwicklung ausdrücke." Nicht das fertige Resultat selbst, sondern der sich entwickelnde, aufsteigende Bau war οἰκ. auch Kap. 2, 21., hier aber weiset vollends ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ nur auf einen Begriff, worin die fortgehende οἰκοδόμησις noch bestimmter hervortritt. Das nochmals beigefügte τοῦ σώματος, obwohl schon πᾶν τὸ σῶμα der Nominativ ist, entstellt keineswegs den Satz, wie Rück. zu sagen wagt, sondern steht sehr bezeichnend. Mit bloßem Hebraismus [1]) verstehen wir das nicht, wir dürfen auch nicht das Auffallende wegbringen wie Bengel's Uebersetzung: „aus welchem das Zusammenfügen und Zusammenhalten des ganzen Leibes — das Wachsth. des L. schaffet" — denn dies Hervorstellen von συναρμ. κ. συμβ. als eigentl. Nominativ ist willkührliche Aenderung, überdies viel zu abstrakt. Die αὔξ. τ. σώμ. ist auch nicht bloß incrementum corpori conveniens (Beza), sondern diese repetitio ejusdem nominis (für deren Gebräuchlichkeit, selbst wo die Deutlichkeit nach Zwischensätzen es nicht fordert, Harl. zum Ueberfluß Bornemann citirt) hat hier einen sehr wichtigen Sinn; es fehlt viel daran, daß „am bequemsten gar nichts, höchstens ἑαυτοῦ stehen würde!" Schon Harl. trifft zum Theil die Tiefe des Gedankens: „der ganze Leib wirkt von Christus aus wiederum nur des Leibes, nicht der Einzelnen Wachsthum — die Interessen des Einzelnen treten hier zurück." Doch nur zum Theil, sagen wir, denn grade so werden die Interessen des Einzelnen zugleich befriedigt, im Ganzen wächst und vollendet sich auch der Einzelne, also „nur des Leibes" ist noch nicht ganz genau. Wir meinen, der Ap. erklärt selbst sein auffallendes τοῦ σώματος durch gleich an die Stelle tretendes ἑαυτοῦ, indem dies letztere nun eben deßhalb, als Erklärung prägnant genommen werden muß: der Leib vollbringt des Leibes, sein selbst Erbauung, das ist eben der Begriff des lebendigen, organischen Wachsthums [2]), wie wir schon zu Kap. 2. S. 379. erörtert. Insofern „hat die Kirche ihr Lebensprinzip in sich selbst," weil sie des Hauptes Leib ist. Christus bildet Christen durch Christen, wie Gott Menschen durch Menschen. Endlich liegt aber noch ein pneumatisch-phy-

1) Nach Grot., Storr, Flatt u. dgl. leider auch Olsh. nicht anders. Nach Matth. wegen des langen Zwischensatzes wiederholt! Eben so dann B.-Cruſ.: weil der Ap. aus der Unterbrechung zum Subjekt, zum Hauptgedanken zurückführen wollte.

2) Rück. selbst kann zuletzt nicht umhin, diesen Sinn des „entstellenden" σώματος doch im ἑαυτοῦ zu finden, die Hindeutung: „daß der Bau nicht nur als ein dem Leibe widerfahrender, sondern als von ihm in eigner Thätigkeit bewirkt gedacht werde."

siologisches, ein recht innerlichst dem Natur-Gleichniß entsprechendes Geheimniß im Hintergrunde dieses zwiefachen Leib und Leib. Der das Wachsthum wirkende Leib ist Eins mit dem wachsenden, gewirkten, und zugleich von ihm verschieden: der äußere (materiell verkörperte) Gliederleib hat in sich den Nervenleib, den näheren des Geistes, wofür wir zu V. 4. im Voraus einen Wink gaben; wiederum auch dieser ist noch nicht das Ziel des Wachsens und Bauens, sondern jener „Leib der Ewigkeit," welchen uns der (sonst mit seinem Sterben und Verwesen so gespenstig schreckende) „Spiegel der Natur" am Schlusse, im Tode grade zeigt als das Produkt und Resultat, wenn wir im rechten Lichte sehen[1]). Grade wenn der sichtbare Organismus, der gröbere Leib des Leibes zerfällt, nachdem er seine Dienste gethan, wird offenbar werden der herrlich erbaute, dadurch und darunter gewachsene Leib — so die Kirche!

*Ποιεῖται*, Med. s. v. a. ausrichtet, vollbringt, ist vornehmlich mit *διά* vorhin, doch sonderlich mit *ἐπιχορηγίας* zusammenzunehmen, obgleich auch das allumfassende *ἐξ οὗ* dazu gehört. Hier also nun schließlich (wie Harl. erkennt, ohne das Vorige schon darnach zu verstehen) „die eigene Thätigkeit hervorgehoben, um des Zusatzes *ἐν ἀγ.* willen." Dies nochmalige *ἐν ἀγάπῃ* fasse man wohl! Viel zu eng meint hier Grotius: magnae dilectionis opus est *docere* alios — denn hier gilt es mehr als Lehren! Fast wahr sagt Matthies: „die *οἰκοδομή* sei als in der Liebe, dem Centralpunkte des christl. Lebens bestehend zu denken" — aber mit Unrecht setzt er das gegen Rückert's Deutung: „die Liebe solle hier noch einmal als Mittel oder mitwirkende Ursach erscheinen" — denn Beides ist wahr, auch *οἰκοδ.* (wie wir sahen) nicht eigentlich der fertige Bau. Der Ap. sagt nicht *εἰς ἀγάπην*, sondern abermals wie zu Anfang, V. 15. *ἐν ἀγάπῃ* für den ganzen Weg zum Ziele. Beng. bei V. 15. sehr schön: Hîc est prora, et v. 16. puppis. Alle einzelnen *ἁφαὶ καὶ σύνδεσμοι* (wie der Kol.Br. spricht) leben und wirken in der Liebe, dem alldurchdringenden *σύνδεσμος τελειότητος* Kol. 3, 14., *τῆς εἰρήνης* Eph. 4, 3. für das Ganze wie für die Einzelnen.

Man verstehe aber das große Ganze dieses Leibes, von dem der Ap. so geredet hat, nicht zu eng und klein! Man wende „Leib und Glieder" in größerem Maaßstab, höherer Potenz noch an auf die Völker der Christenheit, welche die Menschheit umfaßt. Man wisse, daß dieser wachsende Bau sich bis durch die Tiefen des Hades wie durch die Räume der Vorhimmel erstreckt[2]). Man erkenne endlich, daß die *ἐπιχορηγία* durch das

1) Hiemit weisen wir abermals auf des lieben, von der Theologie sehr zu beachtenden Schubert Buch: Spiegel der Natur, S. 551.

2) Ob aber *ἁφαὶ τῆς ἐπιχορηγίας* noch zwischen gestorbenen und lebenden Heiligen

Einzelglied nicht immer nur positive Mittheilung von Kraft und Segen zu sein braucht, wie wir gewöhnlich verstehen; denn selbst die Irrenden dienen mit ihrem Irrthum heilsam dem Ganzen (1 Kor. 11, 19.) — weiter und kühner noch im Glauben an die Gnade des Hauptes für den Leib, den ganzen Leib: auch die kranken, sterben wollenden Glieder (die wir viel zu geschwind für todt erklären, als abgeschnitten ansehen, wohl gar selbst gern abschneiden) sind in den großen Lebensprozeß zur Gesundheit des Leibes verflochten, eingerechnet, und in des Ap. bekannten Spruch 1 Kor. 12, 26. vom Leiden der Glieder gehören auch solche kritische, Genesung schaffende Leiden. Der wechselwirkende, Heil des Ganzen aus dem Einzelnen schaffende Zusammenhang des groß, weit und tief angelegten Leibes Christi ist ein unaussprechlich größerer, tieferer noch, als wir durch kursirende Vorstellungen von der „Kirche" verleitet gewöhnlich meinen. Zieht ein pietistischer Sinn das apostol. Wort am liebsten recht in die Enge nur für die „lebendigen Glieder," so soll ein apostolischer Sinn ihm vielmehr seine Weite lassen. Dies Ineinandergreifen, Zusammengehören der Glieder wird nicht so leicht ausgemessen oder durchschaut; einstweilen typisch-prophetisch darstellen nicht bloß, auch durch Koncentration der Gnadenspendung vom Haupte her verwirklichen, als in einem Mittelpunkte der „Erbauung," will es sich im Kultus — wovon später zu reden Anlaß kommen wird.

Jetzt lesen wir weiter, was uns der Ap. zu sagen und bezeugen hat, damit wir wenigstens an unserem Theil, so viel wir Christum hören und lernen wollen im Worte des Geistes, unseres Berufes würdig wandeln aus der Gnade und Gabe zur neuen Geburt. Nach dem grundlegenden Theile V. 1—16. wird nun erst näher der Weg solches (zuletzt V. 14—16. bezeichneten) Wandels und Verhaltens entwickelt; damit beginnt der mittlere Haupttheil, das eigentliche Ermahnen, welcher mittlere Theil bis Kap. 6, 9. reicht. Der Ap. ist freilich nicht, wie Rück. meint, durch das Begründende voran so weit abgekommen (welch ein Widerspruch!) — daß er jetzt förmlich zum V. 1. nur eben betretenen Wege der Ermahnung zurückkehren müßte, sondern es ist Alles in rechter Ordnung. Wir verweisen auf den am Schluß beigefügten Ordnungsplan, wir gedenken von jetzt an Kürze halber dessen Vergleichung stets mehr vorauszusetzen, so wie dann in der Exegese das Irrthümliche, ganz Abliegende, sonderlich auch die Namen der Exegeten stets mehr bei Seite zu lassen.

Die „einzelnen, sittlichen Vorschriften" (wie Olsh. überschreibt!) sind wahrlich keine vereinzelten, eben so wenig wendet sich der Ap. jetzt

bleiben, ist eine schwere Frage, wenigstens nicht mit Corn. Agrippa (cap. 57.) die Anrufung der mit besonderen Verwaltungen Betrauten aus unsrem Texte herzuleiten!

gleich in die „speciellen Verhältnisse." Wir sagten es schon: es trennen sich nun die (V. 15. 16. angedeuteten) zwei Hauptgesichtspunkte, deren erster zuvor die Gemeinde in Christo dem Haupte zusammenfaßt, so dem „Alten Menschen" gegenüber stellt, ehe von den Gliederungen ihrer Stände die Rede sein kann [1]). So haben wir also Kap. 4, 17—5, 21. abermals einen Uebergang, einen relativ begründenden für das nachfolgende Specielle. Die christliche Ethik begründet sich dogmatisch im Gegensatz der Gnade mit der Natur: aus dem Zusammenhang mit dem Haupt im neuen Leben, aus der neuen Geburt ergeben sich zu allererst die allgemeinen Christenpflichten. Wie dies mehrfach unter einander abgestuft nach der Trichotomie von Grund, Weg und Ziel sich disponirt, sehe man nach. Wir vernehmen V. 17—32. das grundlegende Zeugniß, unsre erste Pflicht sei eben, die neue Geburt fortwährend in uns zu erwecken und beweisen: der des Berufes würdige Wandel ist (wieder in fundamentaler, allgemeinster Bezeichnung voran V. 17—24.) ein Wandel aus und in dieser neuen Geburt. Wie V. 14. vorhin, so gehet auch jetzt die Negation voran (V. 17—19. nicht mehr wie die Heiden!) worauf erst, in V. 20. durch ein gewaltiges οὐχ οὕτως vermittelt, die Position folgen kann — und zwar so, daß sie selbst im ἀποθέσθαι V. 22. ein energisches Negiren mit sich führt. Denn fast schon sagt Harleß: „das neue Leben muß seine Kraft zuerst erweisen in der Tilgung der früher herrschenden Laster" — nur daß wir für den letzteren, modernen Ausdruck eine tiefere Bezeichnung des alten Menschen vorziehen [2]). Das Einzelne der Ordnung möge sich nun in Rechtfertigung unsrer Tabelle gleich bei'm Auslegen ergeben.

**V. 17.** Das nun sage ich und bezeuge (es) in dem Herrn: daß nicht mehr Ihr wandeln sollt, wie auch die übrigen Heiden wandeln in der Eitelkeit ihres Sinnes.

Neue, rückkehrende Anknüpfung freilich an V. 1., doch nicht ohne Mitbegreifen des zur wesentlich begründenden Einleitung bis V. 16. schon Gesagten. Keineswegs „nur als Zeichen der zurückkehrenden Rede," wie Rück. will [3]), stehet οὖν, etwa wie unser populäres: Also, was ich

1) Dies ist's, wovon Flatt etwas ahnet in seinem wunderlichen Ausdruck: absolute Pflicht der Christen als Christen — hypothetische Pflichten, die sich auf Gesellschaftsverhältnisse beziehen.

2) Daß aber dies Erste, Negative bis Kap. 5, 20. fortgehe, stimmt nicht mit unserer genaueren Disposition; wahr daran ist nur, daß der Gegensatz allerdings bis dahin mit hineinspielt.

3) Und Harl., die Aelteren in diesem ἀναλαμβάνειν und redire fast ein wenig mißverstehend, beipflichtet.

(eigentlich) sagen wollte! Sondern das abermalige οὖν ist natürlich begründend wie wir V. 1. es verstanden, schließt jetzt ferner V. 1—16. ein als auch darauf die Rede vom Ermahnen weiter bauend. Λέγω nicht grade praecipio (pro auctoritate apostolica), wiewohl sich das von selbst versteht, also mit darin liegt; vielmehr heißt es im Hauptton, der eine nähere Erklärung, ein zur Sache Rücken meint, ungefähr: Das also (τοῦτο s. Win. S. 139.) will ich mit dem Allen, wie ich V. 1. bereits anhob, auch mit V. 2—16. begründend und sofort näher sagen — das (was gleich folgen soll) ist, näher zur Sache zu kommen, mein eigentliches Ermahnen. Mithin insofern λέγω hier = παρακαλῶ steht, folgt ein Infinitiv ganz wie oben, jedoch jetzt stärker imperativisch. Vergl. den Uebergang in Imp. Röm. 12, 1. 2. desgleichen dort V. 3. ein stärker auch die Autorität hervorhebendes, exegetisches λέγω. Hier dagegen tritt die auctoritas apostolica mit besondrem Ausdruck erst in μαρτύρομαι hervor, dessen Fülle wir wieder nicht eng nach moderner Sprache beschränken, zwischen den Seiten seines Sinnes Dilemma stellen dürfen. Zunächst allerdings gilt es (wie Theod. διαμαρτύρομαι las, der Syr. hier wie Apostg. 2, 40. Joh. 5, 33. ܣܗܕ gebraucht) s. v. a. betheuern, bezeugen, d. h. sowohl klar andringend lehren, behaupten, als auch „dringend mahnen" (Matth.) — allein durch ἐν κυρίῳ dabei gewinnt es eher noch bestimmter den Mitbegriff con- an-testari zu obtestari, der auch in διαμαρτ. liegt[1]). Es klingt so etwas mit wie Allioli dollmetscht: ich beschwöre [euch] — wie dann auch Theod. (ohne sich zu widersprechen): ὑπὸ μάρτυρι τῷ Χριστῷ ταῦτα λέγω. Wiederum wenn Matth., Harl., Olsh. gegen die ausschließlich starke Fassung in diesem Sinne protestiren, haben sie Recht, denn ἐν κυρ. heißt nicht unmittelbar „bei dem Herrn" (wie z. B. die Zürch. Uebers. ausdrückt). Der Ap. sagt und zeuget, was er zu ermahnen hat, als in dem Herrn (wie Röm. 12, 3. zu verstehen): darin liegt die Autorität des Amtes, die Wahrheit des Gesagten (Passav. ich sage und bezeuge es), das Andringende des Verlangens, vgl. 1 Thess. 4, 1. ἐρωτᾶν καὶ παρακαλεῖν ἐν κυρ. mit einem πῶς δεῖ dazu. Mehr endlich noch, gegen alle der Schriftfülle nicht zusagende Begriffspalterei: dies ἐν κυρ. ist nicht bloß „der Ausdruck für den Ernst und das Gewicht der Bitte, als einer, die in der Gemeinschaft des Apostels mit dem Herrn ihren Grund hat" — sondern es umfaßt eben so sehr dieselbe Gemeinschaft der Angeredeten mit dem Herrn, also des Ermahnenden und der Ermahnten mit einander in dem Herrn. Der Ap. (wie das ὑμᾶς hervorholt) spricht seine Leser als auch in dem Herrn Stehende darauf an,

---

1) Siehe die Berufung auf Polyb. u. Thucyd. bei Harleß.

redet zu ihnen im Namen seines Herrn als Desselbigen — „an den sie Alle glauben, zu dem sie sich Alle bekennen" (Pass.) — mit denen er Gemeinschaft, an die er ein Recht der Ansprache hat, wofür Phil. 2, 1. den speciellsten Ausdruck zeigt. Kurz, insofern ist ἐν κυρ. auch Zusammenfassung sonderlich alles von V. 4. 5. an Gesagten, wie es vom οὖν umfaßt wird.

Auch μηκέτι kann uns beweisen, daß der Ap. nicht nach Digression rein zu V. 1. zurückkehrt, denn es ist ja Wiederaufnahme des ersten μηκέτι V. 14., nur daß jetzt weiter zurückgeschritten wird bis in die Vergangenheit des heidnischen Zustandes, noch vor aller Kindheit und Geburt in Christo. Wenn περιπατεῖν hier an V. 1. u. Kap. 2, 2. zugleich erinnert, so muß natürlich als erste, negative Seite, unumgängliche Vorbestimmtheit des ἀξίως περιπ. τῆς κλήσεως hervortreten das entscheidende: Nicht wie früher! Dies tritt in der Mitte des Abschnittes (den wir jetzt vor uns haben) V. 20. als οὐχ οὕτως emphatisch auf, schon darauf hin siehet am Anfang das mit ὑμᾶς (τοὺς ἐν Χριστῷ) in starken Kontrast zusammentretende καθώς, dem dann wieder das καθώς V. 21. (ein vorläufiger Wink für dessen rechte Deutung) entspricht, so wie damit ferner alles κατά V. 22—24. korrespondirt. Dies Alles mit einander ist die Entwickelung jenes ersten ἀξίως. Weil es aber für's Erste den Kontrast negativer Bestimmung anschaulich vorzuhalten gilt, so sagt der Ap. nicht etwa gleich (was erst V. 22. folgt): wie ihr einst wandeltet — sondern: wie die übrigen Heiden um euch her leider jetzt noch! Das in einer Anzahl Codd. u. Verss. (auch Vulg.) fehlende, von Lachm. gestrichene, dagegen schon im Syr. ausgedrückte, von Chrys. Theod. u. s. w. bestätigte λοιπά halten wir mit Harl. u. Olsh. für ächt, nur deßhalb ausgelassen, weil man aus Mißverständniß des eigentlichen Gedankens meinte, damit würden ja (fälschlich) die Leser auch noch zu den Heiden gerechnet. Olsh. freilich meint noch jetzt, dies geschehe wirklich, wie Rück. dagegen von dieser Konsequenz Grund nimmt, die Auslassung zu billigen. Keins von Beidem ist wahr, vielmehr will der Ausdruck (in welchem ja μηκέτι ὑμᾶς das λοιπά fast als Oxymoron modificirt) sagen: die noch übrigen Heiden, die noch als Heiden im Unglauben Zurückgebliebenen, während ihr es nicht mehr seid oder sein sollt![1]) So steht das Wort abermals als Reminiscenz ganz wie καὶ οἱ λοιποί Kap. 2, 3. Der Fortschritt aber ist: damals im Perf. Hinweisung dabei, wie sie auch so gewandelt hätten — jetzt ein Imp. der Mahnung für die Zukunft, nicht noch ihnen gleich zu wandeln! Also das ebenfalls aus Kap. 2, 3. herübergenommene καί steht

1) Matth. gut: es liege noch die Nebenbeziehung darin, daß sie selbst früher Heiden gewesen sind.

wahrlich nicht pleonastisch, ist auch nicht bloß (mit Harl.) durch die profan-philolog. Feinheit der Sprache zu rechtfertigen, sondern hat hier eine Schärfe der den Kontrast begleitenden Ironie. (Wenn man von eurem Wandel noch sagen müßte: so leben die Heiden-Gebliebenen auch — was wäret ihr dann Besseres als diese übrigen Heiden?)

Dies dürfen wir aber endlich nicht so verstehen mit der neuesten Exegese (wie schon Beza), als ob der Ap. wirklich nur zu Heidenchristen rede, sein μηκέτι κτλ. nur an ehemalige Heiden schreibe, denn diese Annahme, wie wir hoffentlich längst gesehen, widerspricht der innersten Bedeutung des ganzen Briefes. Mag in andrer Beziehung wahr bleiben, was Olsh. sagt: „der Ap. halte auch innerhalb des Christenthums die Abstammung von Israel oder Nicht-Israel noch fest" — hieher gehört das auf keinen Fall so, daß die Judenchristen des Leserkreises von der Ermahnung ausgeschlossen wären. Wahrlich, nach dem Kap. 2. Vorhergegangenen ist dieser Unterschied gefallen, und seit Kap. 4, 1. ist jedes ὑμᾶς das gemeinsame der einen, gleichen Gemeinde in Christo. Insofern Israels Vorzug jetzt aufgehoben ist, tritt es unter alle ἔθνη zurück, um so bedeutsamer dies, als Kap. 2, 3. erwiesen wurde, daß auch Israels Wandel nicht besser als der heidnische war. Hiernach kann der Ap. vollgültig auch zu den Judenchristen sagen, was wir jetzt lesen, denn, ganz genau zu fassen, im neuen, geistlichen Sprachgebrauch der Gemeinde (der mit Kap. 4. eingetreten) sind, wie die Christen das rechte Israel, so die „natürlichen Menschen" (φύσει) die eigentlichen Heiden. So gaben wir schon in der Einleit. (S. 38.) einen vorläufigen Wink für solche Bedeutung dieses Wortes an unserer Stelle, so rechtfertigt sich unser Ordnungspl. gründlich; so ist hier die ganze Rede V. 17—19. zwar in allen ihren Ausdrücken von dem heidnischen Wandel als real-typischer Ausprägung des natürlichen Verderbens hergenommen, meint aber damit dies Verderben überhaupt (auch bei Juden, sogar jetzt sogenannten Christen), und wir wollen im Voraus protestirt haben gegen alle Bemerkungen der Ausll., welche fleißig nur immer vom historisch erscheinenden Heidenthum dabei zu sagen wissen. Die Erneuerung in Christo stellt sich am ausgeprägtesten in der Bekehrung der Heiden dar, wie wir zu Kap. 2. entwickelten. Einerseits erscheint im Typus ihre Umwandlung zu einem Volke Gottes als Aufnahme, Beifügung zu Israel; sofort aber, in der nun gekommenen Wahrheit wird anderseits auch Israel den aus dem Naturverderben erneuerten Heiden gleich, und an die Juden- und Heidenchristen zusammen kann der Ap. in der neuen Sprache des Geistes mit vollem Rechte schreiben: Wenn ihr noch in Sünden wandeltet, so wäret ihr noch, was ihr beide waret — Heiden!

*Μάταιος, ματαιότης* — recht eigentlich ein voll- und tiefsinniges Grundwort heiliger Schrift, an dem die gewöhnliche Lexikographie und Exegese mit selbst eitelen Deutungen vorüberstreift. Im A. T. entspricht (meist schon in LXX. so übersetzt) הֶבֶל, besonders in Koheleth doch auch anderwärts, womit dann zuweilen אָוֶן und שָׁוְא zusammenfällt, man sehe z. B. Ps. 26, 4. מְתֵי־שָׁוְא *συνέδριον ματαιότητος* — 31, 7. הַבְלֵי־שָׁוְא *ματαιότητες διακενῆς* — Jes. 32, 6. אָוֶן *μάταια* — (57, 13. הֶבֶל parallel mit רוּחַ) — Hiob 31, 5. הלך עִם־שָׁוְא — sogar 1 Sam. 12, 21. eigentlich תֹּהוּ in demselben Sinne schon, welcher dann Weish. 13, 1 ff. (worauf Röm. 1. anspielt) als für den natürlichen, gottentfremdeten Sinn und Zustand der Menschheit bezeichnend erscheint. Was leer, nichtig, also kraft- und fruchtlos in sich selber ist, heißt *μάταιος*, wenn also der Mensch anstatt des Göttlichen, Wesentlichen das Eitle erwählt, mit ihm umgeht, in dasselbe versinkt, so ist das seine *ματαιότης*. (Sir. 14, 19.) Es fehlt viel daran, daß wir hier bei *ματαιότης νοός* bloß observiren dürften: *ματαιωθῆναι* zeige „Thorheit" an (weil 1 Sam. 13, 13. נְסַכְלָתָ LXX. *μεματαίωταί σοι*, 26, 21. הִסְכַּלְתִּי *μεματαίωμαι*, 1 Chron. 21, 8. *ἐματαιώθην*), weil dies erst ein sehr abgeleiteter griech. Sprachgebrauch. Eben so wenig ist *ματαιότης* weiter nichts als flach improbitas, vielmehr hat, richtig verstanden, schon Theod. ganz Recht mit seiner Beziehung auf die Abgötterei, das *τὰ μὴ ὄντα θεοποιεῖν*. Harl. wieder falsch mit seiner gewöhnlichen, dreisten Einseitigkeit: davon sei nur gar nicht die Rede — denn nicht bloß Apostg. 14, 15., auch sonst im A. T. sind *μάταιοι, τὰ μάταια* die nichtigen Götzen, הַבְלֵי שָׁוְא, הַבְלִים, אֱלִילִים, s. 2 Chron. 11, 15. Jon. 2, 9. LXX. und besonders den Uebergang daraus zum *ἐματαιώθησαν* 2 Kön. 17, 5. Jer. 2, 5. Ganz richtig diesmal B.-Crusius: „eigentlich heidnisches Prädikat wurde das Wort dadurch, daß die heidnischen Götter *τὰ μάταια* hießen" — wiewohl dann wieder nicht bei der äußerlichen Abgötterei stehen zu bleiben ist (so weit hat Harl. Recht), sondern ihr inneres Wesen, das Eitelwerden im Eiteln, in der Entfremdung von Gott damit bezeichnet wird. Bengel hier zum Eph.Br. am treffendsten: *radix* talis ambulationis, discessio ab agnitione veri Dei. Wenn 2 Petr. 2, 18. der Ausdruck zugleich noch (im ironischen Gegensatze mit *ὑπέρογκα*) sich auf die sinnliche Grundbedeutung „leer" zurückführt, so haben wir dagegen 1 Petr. 1, 18. denselben ethisch-religiösen Sinn wie hier, die deutlichste Normalstelle aber für den eiteln, verderbenden Sündendienst Röm. 8, 20. Indem der Ap. den heidnischen Wandel beschreiben will, stellt er mit *ματαιότης τοῦ νοός* in allgemeiner Zusammenfassung den tiefsten, Alles enthaltenen Grundbegriff zuerst, sodann zerlegt er diesen zwiefach: Irrthum und Tod —

wie wir sehen werden, wobei sich das des Wesens, der Wahrheit verlustige Irren des νοῦς, im besondern Sinn διάνοια, V. 18. als die Sinnesart oder Gesinnung, das in den Tod des Fleisches, der Materie dahingegebene Verhalten als nach außen erscheinender Wandel im besondern Sinne zeigt. Aus Röm. 8. lernen wir dazu, daß diese ματαιότης auch in die Welt oder übrige Kreatur erst vom Menschen aus[1]), in den Menschen gewiß nur durch die Sünde gekommen ist: es gibt eine erste, reine, herrliche, gotterfüllte Schöpfung, einen Menschen mit Leben in und aus Gott, das ἐσκοτισμένοι und ἀπηλλωτριωμένοι zeigt ein später Gewordenes an.

Schon das erste νοῦς bei ματ. hat einen gewissen Bezug auf die Erkenntniß, daher sich eben als erstes Herausgenommene διάνοια daran knüpft, vgl. Röm. 1, 21. 22. 1 Kor. 3, 20. (Grot. mit Verweisung auf Röm. 1. insofern richtig: philosophos maxime tangit.) Wichtiger jedoch als diese leicht einseitig irre leitende Bemerkung ist die gewisse Wahrheit, daß νοῦς, primo loco, summirend gesetzt nicht bloß φρόνημα, Gesinnung (Harl., B.-Cruf.) bedeutet, sondern recht eigentlich das ἡγεμονικόν in menschlicher Natur. Olsh. bestreitet Harl. mit gutem Recht: die ματ. τ. νοός ist der Grund des Gesinntseins — und wenn Rück. meint, das höhere Vermögen des Menschen könne doch der Ap. gewiß nicht als μάταιον denken, so kommt dieser naive Einwand eben aus der unbiblischen Leugnung des natürlichen Verderbens. Ja wohl, was das Höhere, Leitende, durch lebendige Erkenntniß Gottes das Licht des Lebens Darreichende sein sollte im Menschen (man nennt's jetzt auch Vernunft) — grade das ist der ματαιότης im Selbstwiderspruch anheimgefallen! Erst bei den Wiedergebornen kann wieder von πνεῦμα τοῦ νοός V. 23. die Rede sein; hier V. 17. aber setzt der Ap. wenigstens das mittlere Wort νοῦς als dem alten und neuen Menschen gewissermaßen gemeinsam. Wie in Kap. 2, 3. ἐπιθυμίαι, θελήματα, διάνοιαι sich steigerte mit Zurückführung in das auch von der Sünde angesteckte stets höhere Vermögen, so steigt hier der Ap. (indem er noch eine Stufe höher mit dem für uns eigentlich unübersetzbaren νοῦς anhebt) von νοῦς durch διάνοια zu καρδία herab, im Letzteren dann hat er den Uebergang zu den Befriedigung suchenden Lüsten des Wandels gefunden.

Ob wir übrigens unsere Natur in ihren verschiedenen Vermögen so genau gleichsam seciren lernen, wie die biblische Terminologie (die allein wahren fundamenta psychologiae darreichend) wirklich thut, ist zwar auch

1) Nicht, wie Kahnis einmal sehr sich versieht: „das Nichts, aus welchem die Welt geschaffen ist, haftet derselben an als die Nichtigkeit und Eitelkeit, der sie unterworfen ist."

für die Erkenntniß nicht unwichtig, viel entscheidender jedoch bedürfen wir des praktischen Verständnisses der Hauptsache in der apostol. Ermahnung. Diese liegt in der ernsten, mit einem eben so nöthigen als unabweislichen μαρτύρομαι bezeugten Wahrheit: es ist also sehr wohl möglich, daß Bekehrte zurückbleibend noch zum Theil, sogar zurückfallend wieder ganz — wie die Heiden wandeln! Solches μηκέτι ruft uns darum der Geist der Ermahnung beständig zu, ja wir müssen leider bekennen, davon getroffen, daß wir Alle noch lange mit dem Uebrigen des Verderbens, das vollends abgelegt werden soll, behaftet sind[1]).

**V. 18.** Indem sie verfinstert in dem Verstande (Denkweise, Sinnesart) sind, entfremdet von dem Leben Gottes, um der Unwissenheit willen die in ihnen ist, um der Verhärtung willen ihres Herzens.

Man kann, wie schon bemerkt, die jetzt V. 18. 19. folgende Auseinanderlegung zwiefach dichotomiren: die eine Sonderung der Momente bezieht sich auf Irrthum und Tod (Weish. 1, 12.) — wobei aber V. 18. ἀπηλλ. τ. ζωῆς (und die dazu gehörige πώρωσις) natürlich schon die Entstehung des Todes im Uebergange, dann V. 19. die Gefühllosigkeit den so weit gekommenen, wirklichen Tod bezeichnet. Anderseits eben so wahr erkennen wir in V. 18. die noch als innerlich gedachte Beschaffenheit, den Gesinnungs- und Herzenszustand, womit V. 19. die Aeußerung im Wandel (wiewohl nur als Aeußerung des Inneren) einen Gegensatz bildet. Daß Masculinformen zum neutr. ἔθνη konstruirt werden (vgl. Kap. 2, 11 ff.), versteht sich theils ad sensum von selbst, theils hat es noch besondre Bedeutung, insofern die gegebenen Prädikate nur den persönlichen Individuen als solchen zukommen, dem ἔθνος im Ganzen, in der Masse nicht eigentlich. Bengel's wichtige Bemerkung über die Hinweisung auf einen Zustand des Lichtes und Lebens vor dem Fall, welche schon in den Participien liegt, haben wir zu Kap. 2, 12. (S. 303.) vorausgenommen; man sehe jetzt dazu, wie sich hiedurch der wahre Begriff des ἀνανεοῦσθαι V. 23. (als Wiederherstellen des ursprünglich geschaffenen Ebenbildes Gottes V. 24.) begründet. Auch über die Anordnung der vier Sätze V. 18. hat Beng. das Rechte gesagt: zum ersten gehört der dritte (so daß wieder ein οὖσαν dem ὄντες entspricht), zum zweiten der vierte — wie auch die Begriffe deutlich ergeben, denn Verfinsterung und Unwissenheit gehören zusammen, eben so Mangel des Lebens und Verhärtung. Die

1) Wie Jemand gesagt hat: Wo zwei Christen uneins erscheinen, da ist gewiß wenigstens Einer von ihnen, wo nicht Beide noch wie die Heiden.

zwei Begründungen mit διά folgen in gleicher Ordnung nach; nicht bloß die „inneren Gründe dieser Zustände" (wie Harl. auch wahr sagt) werden aufgedeckt, sondern genauer die Selbstverschuldung dabei, weil ja doch ἐσκοτ. u. ἀπηλλ. schon innerlich begründete Zustände nennt[1]). Mit Lachm. ἐσκοτωμένοι zu lesen, entschließt sich auch Rück. nicht ungeachtet seines vehementer probo, da nur unius libri auctoritas vorhanden sei; wir finden ἐσκοτωμένη nur Offb. 16, 10. mehr im äußerlichen Sinne, dagegen sonst im N. T. immer σκοτίζεσθαι, namentlich bei Paulus in den zwei Parallelen Röm. 11, 10. und 1, 21. wo doch wohl die letztere entscheidet. Der Ausdruck (dessen Gegentheil Kap. 1, 18. stand) bedarf keiner Analogien aus dem profanen Sprachgebr. (s. bei Kypke u. Raphel.) — wo freilich Finsterniß für Unwissenheit überall natürlich nahe lag; in der Schrift gehet die Meinung dieses Bildes ohnehin viel tiefer. Der Ap. stellt hier schon einen ersten Vorblick für Kap. 5, 8—14., wo der Christenwandel zuletzt (am Ziel) als ein Wandel im Lichte Gottes, aller Finsterniß entgegen, sich zeigen und bewähren muß. Wie dort φῶς ἐν κυρίῳ dem σκότος gegenüber, so hier ζωὴ τοῦ θεοῦ, folglich liegt hier in ἐσκοτ. voran die satanische Gemeinschaft und Wirkung (Kol. 1, 13. 2 Kor. 4, 4.) angedeutet. Die Heiden als solche insonderheit, denen Christus das Licht wird, sind in der Finsterniß (Luc. 2, 32. Apostg. 26, 18. 23. nach den Propheten); dennoch ist weder bloß von den Heiden die Rede, noch etwa gar mit Meyer der erste Satz den Heiden, der zweite den Juden zuzuweisen. Was in dieser letzteren Bemerkung relativ Wahres liegt, werden wir später sehen.

So viel ist ferner gewiß, daß διάνοια (vgl. Kap. 2, 3.) hier allerdings a parte potiori noch das Denk- und Erkenntnißvermögen meint, obgleich schon als Denkweise, Sinnesart mit praktischer Bedeutung. Das kontrastirende διάνοια und ἄγνοια gehört ja zusammen und redet von Beraubung des Lichtes, wie die beiden andern Sätze des Lebens, in und aus dem das Licht der Menschen bestehet; grade daß, was das Licht im Menschen sein sollte, die sehende, leitende διάνοια finster geworden, ist

1) Rück. will (gegen Lachm., der den Alten folgt) ὄντες mit dem Folgenden verbinden, weil schon das zweite Glied (was an sich auch wahr) in die Begründung fortschreite, daher des hervorhebenden ὄντες mehr bedürfe, und Matth. hat dies angenommen. Allein das oben Gesagte widerlegt diese (auch von Harl. abgewiesene) Konstruktion: ὄντες u. οὖσαν muß parallel bleiben, und für das angefochtene Nachfolgen des ὄντας hat Beng. schon Tit. 1, 16. verglichen, Harl. noch Anderes beigebracht und zuletzt erinnert, wie etwas kahl und auffällig dann das bloße ἐσκοτ. bei εἶθνη stände, während jetzt grade das ὄντες alsbald auf die persönlichen Zustände (Beides hervorhebend) übergeht. (B.-Cruf. noch: in ὄντες liege das Fortwährende des Zustandes.)

der erste, scharf klagende Gedanke. Man sehe Röm. 1, 21. 22. Ob das Wort διάνοια diese „vorherrschende Beziehung auf die intelligente Thätigkeit des Geistes" an sich gar nicht habe (wie Harl. meint), möchte doch noch sehr die Frage sein, denn wie könnte sie dann hier herausgenommen, besonders betont werden? Im Etymon liegt sie jedenfalls zuerst (daher διάνοιαι Gedanken), nur hat freilich die Schrift in dem Ausdruck besonders das zur Gesinnung werdende Verstehen und Denken fixirt. Kol. 1, 21. Ἀπηλλοτριωμένοι nun keineswegs bloß adjektivisch alieni, longe remoti, sondern recht eigentlich abalienati, wofür wir uns auf Kap. 2, 12. berufen; das dortige Vorbild, nach welchem speciell nur die Heiden entfremdet hießen, wird eben durch erinnernde Wiederholung des gleichen Ausdrucks jetzt gedeutet, auch auf die Juden als κατὰ πνεῦμα vormals auch „Heiden" übergetragen, denn Israel sein heißt in der wesentlichen Deutung: Zugang haben in Gottes Leben, mit dem lebendigen Gott in Gemeinschaft stehen [1]). Hiemit haben wir zugleich schon abgewiesen jede schriftwidrige, unverständige Verflachung des ζωὴ τοῦ θεοῦ, wie es hier folgt [2]); weder irgend ein secundum Deum (Grot.) genügt der Tiefe des Sinnes im innersten Zusammenhang, noch ist sogar der Gen. causae, *auctoris* (wie Harl. mit Rück. stimmt) ein völlig erschöpfender Ausdruck für die Sache. Zwar hat Letzteres (Luth. auch: Leben aus Gott) allerdings die Wahrheit ergriffen und stellt sich schon treffend jenen Verflachungen entgegen, allein das Leben aus Gott ist doch wirklich und buchstäblich zuletzt das Leben Gottes im Menschen. Ζωή ist Gegensatz von θάνατος (wie selbst Rück. anerkennt), der Ap. weiset uns mithin auf Kap. 2, 1 ff. besonders V. 5. dort zurück, und wir sagen richtig mit Bengel: vita spiritualis accenditur in credentibus ex *ipsa Dei vita* — mit Beza: vitam Dei appellat vitam illam, qua Deus vivit in suis — ja wir finden den Gedanken des Erasmus: vera vita, qui est Deus, nur höchst treffend, obgleich wir, dies durch Gen. *appos.* auch äußerlich herauszukonstruiren, nicht bloß mit Rück. für „zu gewagt," sondern für falsch erklären müssen. Eine gute Realparallele haben wir 2 Petr. 1, 3. in θεία

1) Dies also die Wahrheit in Meyer's vorhin erwähnter Scheidung: wenn ἐσκοτ. vornehmlich von den Heiden den ersten Ausdruck nahm, so umfaßt nun (anspielend auf Kap. 2.) sogleich der zweite die Juden, als ebenfalls ἀπηλλοτρ. im wesentlichen Sinne!

2) Nicht *modus* vivendi, quem Deus instituit, wie schon Alte (Theod.) und Neuere das Wort abschwächen, wogegen Harl. (mit Rück.) protestirt, weil ζωή bei Paulus nie solche Bedeutung habe, auch noch fein und schlagend bemerkt, daß ἀπηλλ. durchaus die Trennung von einem realen Objekt (nicht bloß Aufhören eines Zustandes oder Verhaltens) anzeige. Ueber den höchst ungeschickt hier angebrachten Gen. beneplaciti (wie Flatt nach Vieler Vorgang, dann wieder B.-Crus.) ist vollends nicht erst zu reden.

δύναμις πρὸς ζωήν, so wie 1 Theſſ. 4, 5. μὴ εἰδότα τὸν θεόν (weil ja von weſentlichem Erkennen durch Gemeinſchaft, von Erfahrungswiſſen die Rede) ganz daſſelbe meint; Harl. hat eben ſo wohl das ἄθεοι Kap. 2, 12. verglichen. Berl. Bibel: „ſo weit entfremdet, daß ſie nicht einmal (wiſſen oder) begreifen, daß es ein Leben in Gott gibt." Wir bemerken nur nochmals, daß der Ap. hier nicht ſowohl an das in Chriſto den Gläubigen wiedergeſchenkte Leben Gottes denkt, als zurück an den urſprünglichen Zuſtand vor dem Einbruch der Finſterniß in die Menſchheit, wo Gott durch den Logos das Leben und Licht der Menſchen war.

Wie νοῦς, διάνοια, καρδία zurückleitet, iſt ſchon bemerkt: in dieſer Herabſteigung zu καρδία, demjenigen Alles vermittelnden Centrum, wo Geſinnung durch Luſt und Willen zum Thun wird, liegt alſo dennoch zugleich die aufſteigende Begründung, inſofern die verſchuldende Sünde, wie zu Anfang, ſo noch immer hier anhebt, von hier aus rückwirkend ſich διάνοια und νοῦς nur tiefer verderben (wie V. 22. folgt). Darum, wie geſagt, bedeutet und umfaßt διάνοια wirklich ſchon das Herzensverſtändniß, das praktiſche, wie es in's Herz wirkt und aus dem Herzen kommt (Luc. 1, 51. διανοίᾳ καρδίας beiſammen) — das letztere Verhältniß wird hier mit διά hervorgehoben. Denn ſofort wieder οὖσαν zum ὄντες bezeichnet ſtark den aus der (allmählig geſchehenen) πώρωσις jetzt entſtandenen, zur Natur gewordenen Zuſtand, ἐν αὐτοῖς dabei weiſet ſchon in daſſelbe Centrum des Lebens, welches dann parallel καρδία heißt. (Röm. 1. ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος καρδία.) Ἄγνοια, bei P. nur hier[1]), iſt eben ſo ganz in ſittlich-religiöſem Bezuge gemeint wie 1 Petr. 1, 14., von der „Unwiſſenheit um das Göttliche" (wie B.-Cruſ. ſagt), wie derſelbe Unverſtand in Bezug auf Gott ſchon in ἐσκ. τῇ διανοίᾳ lag — nur daß alle ſonſtige Klugheit und „Weisheit" des natürlichen Menſchen eben durch das Fehlen dieſes Lichtes im Mittelpunkte auch zur Thorheit und Finſterniß werden muß, zu הֶבֶל הֲבָלִים und ματαιότης. (Μάταιοι γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία. Weish. 13, 1.) Wie dieſe jetzt nur zuſtändlich, als οὖσα ἐν αὐτοῖς bezeugte ἄγνοια in einem aktiven, Gott nicht anerkennen und erkennen wollenden Abfall und Selbſtverderben wurzelt (Röm. 1, 21. 28.), ſagt uns endlich das zweite διά. Bei dieſem nun iſt πώρωσις wegen καρδίας nicht wieder bloß auf den intellectus zu beziehen (wie Vulg. coecitas, Syr. ), ſondern dieſe ἀναισθησία wird (nach Beng.) noch von der Blindheit unterſchieden, obwohl ſie dieſelbe mitbegreift. Die Griechen kennen den Ausdruck ſowohl im eigentlichen Sinne (von Knochengeſchwulſt, Verhärtung, wofür ſchon

1) Eine vereinzelte Var. lieſt ἀγνωσία, vielleicht aus Weish. 13, 1.

Hesych.: λέγοιτο δὲ καὶ ἐπὶ σαρκῶν πῶρος ἡ ἀναισθησία) als in der Uebertragung, mit welcher Cic. callum obducere sagt; Kypke hat aus Plutarch eine sehr treffende Parallele, welche das Wort zwar nicht ausdrücklich gebraucht, aber umschreibt, von Verhärtung, Unempfindlichkeit διὰ συνήθειαν ἁμαρτημάτων καὶ συνέχειαν redet. Im N. T. bezieht sich das Wort (welches auch besonders Marc. hat) auf altteſtamentl. Sprachgebr., wie wir Joh. 12, 40. (in Unterscheidung von der Blindheit) sehen und hier nicht weiter verfolgen wollen [1]). Wir bemerken dagegen nur, was nicht selten übergangen wird und doch wichtig ist, daß die Röm. 11, 7. 25. genannte Verstockung zweiten, höheren Grades nicht verwechselt werden darf mit der allgemeinen Verhärtung des natürlichen Menschen, von welcher Marc. 6, 52. 8, 17. (mit ἔτι) nur die Rede sein kann [2]). Auch hier meint P. zunächst nur die allgemeine nach dem Hauptgedanken der ganzen Stelle, wiewohl man dann weiter sagen kann, er spiele damit an auf die noch eigentlichere Verstockung des ungläubigen Israel. (Insofern würde wieder ἄγνοια mehr den Heiden, πώρωσις mehr den Juden anheimfallen, wie vorhin die vom Leben Gottes dennoch Entfremdeten, obgleich ihnen das Licht seines Wortes umsonst leuchtet, die ärgere Finsterniß und schwerere Schuld hatten.)

**V. 19.** Als welche, fühllos geworden, sich selbst dahin gegeben haben der Unzucht zum (knechtischen) Vollbringen aller Unreinigkeit in (unersättlicher) Gier.

Was in διά von Verschuldung angedeutet war, tritt jetzt vollends heraus: ἑαυτοὺς παρέδωκαν eröffnet die nun den Wandel zeichnende, völlige Beschreibung (merke das charakterisirende, anklagende οἵτινες) — vorher aber steht noch, mit πώρωσις fast einerlei, das hinüberleitende ἀπηλγηκότες [3]) in der Mitte, ein ἅπ. λεγ. in der Schrift. Rück. freut sich mit Recht der „seltenen Einigkeit," welche einmal unter den Ausll. über dies merkwürdige Wort herrsche, wiewohl es an etlichen Abirrungen

---

1) Jes. 46, 12. אַבִּירֵי לֵב wird jedoch fälschlich dazu gezogen.

2) Auch diese kann man mit Theod. schon ἐσχάτην ἀναλγησίαν heißen, das eigentlich letzte παντελῶς νενεκρῶσθαι jedoch ist nicht so bald geschehen.

3) Die von Syr. Vulg. u. s. w. bestätigte Lesart ἀπηλπικότες, ἀφηλπ. ist offenbar ursprünglich nur einseitige Deutung, speciellere Exegese des ächten Ausdrucks ἀπηλγ., wie dieser auch in Alberti Gloss. u. anderw. durch ἀπελπίσαντες erläutert wird. Also am Ende, wie Allioli, seiner Vulg. folgend, will: „in Verzweiflung, anders leben zu können, mit dem Wahne, daß ein reines Leben unmöglich sei." Wie wenig dies aber in den eigentlichen Zusammenhang paßt, werden wir sehen.

vom graden Wege des deutlichen Sinnes doch auch nicht fehlt. Schon Theod. Mopsv. im Ganzen richtig: ὥσπερ τῶν ἀπὸ πάθους τινὸς μέρη πολλάκις τοῦ σώματος νενεκρωμένων, οἷς οὐ μόνον ἄλγος οὐδὲν ἐκεῖθεν ἐγγίνεται, ἀλλ' οὐδὲ ἡ τοῦ μέρους ἀφαίρεσις αἴσθησιν ἐμποιεῖ. Als ἀναισθησία fällt es mit πώρωσις zusammen, insofern es jedoch als Erklärung, Weiterführung nur daran sich knüpft, ist es noch verschieden davon: in πώρ. nehmlich ist mehr die Ursache, das Hartwerden und Hartgewordensein als Hergang, in ἀπηλγ. mehr der Erfolg und Zustand in's Auge gefaßt. Theophylakt's Ausdrücke: κατερράθυμηκότες καὶ μὴ θέλοντες καμεῖν[1]) πρὸς τὴν εὕρεσιν τοῦ καλοῦ, καὶ ἀναλγήτως διατιθέντες κτλ. treffen noch nicht völlig zu, denn hervorstechender Grundbegriff ist gewiß die Unempfänglichkeit zunächst für Schmerz, d. h. sodann Gefühl überhaupt, weil, wem auch nichts mehr weh thut, gewiß nichts mehr fühlt. Vgl. Bengel's ausführliche Note, welche dann auch richtig das desperare, wiewohl nur als mitbegriffen, daraus herleitet und Cic. Famil. II. ep. 16. vergleicht: diuturna desperatione rerum obduruisse animum ad dolorem novum. Wo kein Schmerz, da kein Gefühl (also auch kein Kümmern oder Hoffen) mehr, Gefühl aber ist Korrelat von Leben, gefühllos folglich s. v. a. erstorben, und wie ganz das nun hieher paßt, leuchtet ein. Dies „abgestumpft" (wie Stolz übersetzt hat) ist viel weiter umfassend als auch nur allgemein animum abjicere, despondere. Zunächst natürlich meint es die Abstumpfung des „sittlichen Gefühls" oder „Gewissens" — nur schon das nicht einseitig bloß, wie Hieron.: qui *postquam* peccaverint non dolent, sondern eben so das dolere vor der Sünde, das warnende Gewissen einschließend; sodann aber greift das weiter bis zur Unempfindlichkeit auch gegen Gottes Zucht (gegen sein Locken, versteht sich hieraus als vorhergehend von selbst), im Sinne von Jer. 5, 3. Spr. 23, 35. Wie in der letztern Stelle die Begierde nach Mehr, nach Fortfahren im Taumel der Lust und Schwelgerei dabeisteht, sowohl Ursach als Folge dieser Ungefühligkeit gegen das daraus erwachsende Leid (ein Trunkener, ein mitten in Todesgefahr Schlafender das ausgeprägteste Bild und Beispiel dafür) — grade so folgt hier bei dem Ap. die Hingabe an die ἀσέλγεια. Denn einerseits ist ἑαυτοὺς παρέδωκαν wirklich noch die erklärende Ursach, der Weg, auf welchem sie bis zum ἀπαλγεῖν gekommen[2]), anderseits aber, was hier den Hauptton hat, die

1) Hesych. μηκέτι θέλοντες πονεῖν — ἀποκαμόντες — was dann, πόνος und ἄλγος verwechselnd, zu Mißdeutungen für Faulheit (anstatt sittlicher Anstrengung) Anlaß gab.

2) Man darf nicht mit Olsh. diese Schuld schon in das Particip ἀπηλγηκότες legen: „welche, weil sie sich verhärtet haben." Dies ist gegen die Sprache, wie gegen die

letzte, ganz entscheidende Folge. Weil es doch Menschen sind und bleiben, deren Herz und Sinn ein treibendes Bedürfniß behält, so tritt nun durch schauerliches Vergreifen des ungeheuren Irrthums und Irrstandes alsbald mit der Negation des Göttlichen eine andre Position ein: sie stürzen sich gefühllos in die Sünde, werfen sich weg an Kreatur, Fleisch, Lust! Das ist (wie in Flac. Clav. steht) die ἀναισθησία sponte sese in gurgitem omnium vitiorum praecipitans. Nun erst mit einemmale tritt diese zur Schuld zu rechnende Selbstwegwerfung, die noch in ihrem letzten Stadium auf die Anfänge zurückweiset und sich eben damit als dennoch zurechnungsfähig erweiset, offen hervor: ἑαυτοὺς παρέδωκαν! Wie dies mit Röm. 1, 24. παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός ungeachtet scheinbaren Widerspruches übereinstimmt, weiß Rück. ziemlich gut zu sagen; es sind wirklich nur die zwei Seiten für Dasselbe (wie der Ap. manchmal sich in verschiedenen Briefen so ergänzt, vgl. z. B. Röm. 9, 11. mit Hebr. 12, 16.), wonach das tiefer Versinken in die Sünde ganz eben so wohl Strafe Gottes als eigne Verschuldung ist. (Auch Röm. 1. steht ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις bedeutsam dabei.) Daß endlich diese ganze Rede des Ap. nicht absolut von totaler Finsterniß, gänzlicher Lebens-Entfremdung und Gefühllosigkeit zu verstehen ist (in welchem Fall keine Heilung mehr möglich wäre), sondern relativ in starker Bezeichnung, dafür verweisen wir auf das zu Kap. 2. über νεκρός Gesagte.

Ἀσέλγεια (Vulg. impudicitia, Erasm. lascivia) — ein zwar nicht seltenes, doch in seinem Ursprunge dunkles Wort [1]). Ἀσελγής kommt vor als übermäßig, unmäßig zur Nebenbestimmung eines andern Begriffs, aber auch für sich: ausschweifend, üppig — sodann besonders ἀσέλγεια, welches Hesych. auf die Fleischessünden, πορνεία beschränkt; Manche denken selbst (ohne Grund) vornehmlich an unnatürliche Laster. Im N. T. haben wir Marc. 7, 22. eine entscheidende Stelle, wo im Vergleich mit Matth. und nach der Beziehung des Einzelnen auf den Dekalog ἀσέλγεια neben ὀφθαλμὸς πονηρός nicht wieder = μοιχεῖαι, πορνεῖαι sein kann, sondern muthwilliges, ausgelassenes Wesen überhaupt anzeigen muß [2]).

---

Parallele dieses Part. mit den beiden vorigen, vom Zustande noch. Richtig dagegen Erasm. posteaquam pervenerunt eo ut dolere desierint — Engl. Bibel: being past feeling — Holländ. ongevoeligh geworden zynde.

1) Die Etymologie ist auch den Philologen unklar und von Alters her sehr zweifelhaft, Suid. und Etym. Magn. haben bloß Konjekturen. Man weiß nicht einmal, ob das α ein privat. oder epitat. sei, man hat an θέλγειν, aber auch an σαλαγεῖν, σαλάσσειν gedacht — ja sogar an die pisidische Stadt Selge, deren Einwohner bald besonders mäßig und sparsam gewesen sein sollen, bald wieder so geil, daß sie deßhalb das nach ihnen genannte Oel (Plin.) erfunden hätten!

2) Siehe das Nähere in meinen Reden Jesu, II. S. 169. 170.

Nicht anders haben wir, so viel mir wenigstens klar ist, hier wieder (wie vorhin ματαιότης) einen allgemeinen Begriff des unzüchtigen, ausgelassenen, jedes Maaß und Gesetz brechenden Wesens voran, was wir etwa Schwelgerei, Ueppigkeit, Ausschweifung insgemein benennen. (Auch Röm. 13, 13. u. anderw. möchte das noch passen, wie man selbst nachsehe.) Die zwiefache Zerlegung folgt wieder in ἀκαθαρσία und πλεονεξία, die ganze Schilderung führt uns zwar (wie Flatt sagt) „das äußere Verhalten von einer gewissen Seite her" vor, diese gewisse Seite ist aber eigentlich das Innere des äußeren Verhaltens, die wesentlich gleiche, nur zur Erscheinung in allerlei Laster kommende Unmäßigkeit, Unreinigkeit, unersättliche Gier. Allerdings, die ἀκαθαρσία zeigt sich vorherrschend in fleischlichen Vergehen, die πλεονεξία recht gesondert in Habsucht und Geiz, ja sogar die ἀσέλγεια vornehmlich in gewissen Dingen, die auch wir Ausschweifung κατ' ἐξοχήν heißen; um aber den Tiefsinn der apostol. Sprache davon zu treffen, müssen wir verstehen, wie jede besondre Aeußerung und Erscheinung zugleich als Name und Symptom des allgemeinen Grundes gefaßt wird. Unmaaß wird immer irgendwie Beides an sich haben: in Bezug auf die Kreatur, welcher man sich ergibt, Verunreinigung damit — in Bezug auf den eignen Sinn, der deß nimmer genug hat[1]), unaufhörliche Begierde; das Alles zusammen ist die Zeichnung des heidnischen, natürlichen Sündenwesens.

Unübersetzbar ferner, wie so Manches in unsrem Br., ist hier sonderlich εἰς ἐργασίαν. Das Wort heißt sonst (auch Apostg. 16, 16. 19, 19, 24. 25.) Gewerbe, gewerblicher Verdienst, weil es wie ἐργάζεσθαι, ἐργάτης den Begriff eines Arbeitens um Lohn einschließt, und wie häufig die letztgenannten Ausdrücke in der Schrift so vorkommen, ist bekannt. Wenn also hier ἑαυτοὺς παρέδωκαν dazu gehört, so liegt es wahrlich sehr nah, an Knechtsdienst, Sklaverei der Sünde zu denken, vgl. Röm. 6, 16 ff.[2]) Insofern hat der Syr. sehr gut ܠܡܫܥܒܕ gewählt. Anderseits, weil ja doch die Rede zur Aeußerung, zum Thun sich wendet, wird εἰς ἐργασίαν in diesem Zusammenhange — zwar nicht gradehin matt i. q. εἰς τὸ ποιεῖσθαι sein, wohl aber etwa, wie Erasm. ad patrandum — Berlb. zur Auswirkung — B.-Cruſ. daß sie wirklich ausüben, nicht bloß die Gesinnung in sich tragen. Was sollen wir nun sagen? Gewiß der Ap. hat beiderlei Beziehung, welche der Sprachgebr. an ἐργάζεσθαι,

1) Siehe Spr. 30, 15. 16. mit Verweisung in die Geheimgründe biblischer Metaphysik die gleiche Blutigel-Natur des Hades und der Gebärmutter des Fleisches, wie die Erde Wasser saugt und das Feuer brennt.

2) Falsche Vereinzelung des umfassenden Sinnes dagegen wäre: sündlicher Erwerb, feile Wollust — wie Koppe gemeint hat, wie Rück. fast annehmen möchte.

ἐργασία knüpft, hier sinnvoll zusammengefaßt: insofern die maaßüberschreitenden Lüste, ausschweifenden Sünden eigentlich πάθη, Leidenschaften des geknechteten Besseren im Menschen sind, erlaubt er uns εἰς ἐργασίαν so mit παρέδωκαν zu verbinden, daß die ἀπηλγηκότες auch dieses Leid nicht mehr fühlend sich selbst also wegwerfen; inwiefern er uns aber auf die nur zu sichtbaren Thaten dieses Leidens hinweisen will, behält ἐργασία zugleich seinen allgemeinsten, etymologischen Sinn. Wie nun ἀκαθαρσία theils eine Species der ἀσέλγεια ist (nicht umgekehrt, wie Beng. meinte), theils nur andrer Name für Dasselbe, sahen wir; daß aber der Gedanke jetzt mehr in die specielle Wirklichkeit des Thuns, des Sichhingebens an den geistbefleckenden Sündenstoff weiterschreitet, sehen wir aus πάσης dabei: wir glauben mit Olsh., daß dieser starke Ausdruck auf die sogar unnatürlichen Unzuchtsformen, welche Röm. 1. bestimmter an's Licht gezogen werden, wenigstens hinwinken soll, auch wird uns das, indem hier ein Wort genau am andern hängt, vollends durch πλεονεξία bestätigt. Das ist wieder ein häufig verkanntes Wort eigenthümlicher Tiefe. Daß es im besondern, engern Sinne für Geiz, Habsucht gilt, sehen wir 1 Thess. 2, 5. 2 Kor. 9, 5., wie auch im großen Katalog der Sünden Röm. 1., welcher dem Buche der Weish. (Kap. 14, 25—27.) nachgebildet ist, πλεονεξία mit κλοπὴ καὶ δόλος parallel erscheint, eben so Marc. 7, 22. κλοπαί und πλεονεξίαι beisammen. Daher dann πλεονεκτεῖν übervortheilen: 2 Kor. 7, 2. — doch schon übergehend in allgemeineren Begriff: Unrecht thun oder überlisten, s. eben dort 12, 18. 2, 20. (1 Thess. 4, 6. wovon hernach die Rede.) Πλεονέκτης Eph. 5, 5. zunächst der Geizige neben dem Hurer, vgl. V. 3., wie noch 1 Kor. 5, 10. 11. 6, 10. (vgl. ἀποστερεῖν V. 8. vorher.) Dennoch können wir hier in unsrer Stelle mit solcher bloßen Stellung des Geizes und der Unreinigkeit neben einander nicht zufrieden sein. Seltsam gewiß, der tiefsinnigen Allgemeinheit, in welcher die ganze Rede sich sonst bewegt, entgegen wäre die speciellste Beziehung auf Geldgewinn durch Hurerei, welche Manche finden wollten[1]). „Unmöglich konnte der Ap. diese vereinzelte Art als den für das heidnische Leben charakteristischen gemeinsamen Zug hinstellen" — sagen wir mit Harl. Oder dürfen wir mit Luth. ἐν für σύν nehmen?[2]) Eben so we-

1) Grot. quia multi mares ob pretium se prostituebant! Auch Beng. will frequens apud gentes ex impudicitia quaestus wenigstens als mitgedacht gelten lassen. Vornehmlich verstanden dies ferner Koppe, Flatt u. A.

2) Erasm. cum aviditate. Rück. noch will sich damit begnügen, daß Wollust und Habsucht als die zwei Hauptlaster (woran etwas Wahres) hier beisammen ständen, weil ἐν ja oft nichts weiter als die bloße Verbindung andeute (was unbedingt falsch ist).

nig als wohl gar propter kann ἐν s. v. a. σύν, sammt bedeuten, wir müssen dem ἐν seine Bedeutung lassen[1]) — „wenn nur bei πλεον. nicht ἐν stände!" sagen wir mit Matth. Wie denn also? Mit einer zugleich erinnernden Anspielung auf den insonderheit so genannten Geiz, als die specifische Erscheinung der stets mehr verlangenden, weiter greifenden Begierde setzt hier der Ap. das Wort πλεονεξία in einem tief-allgemeinen Sinn, den es gewißlich auch außer der Schrift, am gewissesten in ihr hat. Hark. hat den unleugbaren späteren (allerdings vielleicht aus der Schrift stammenden) Sprachgebr. der K.VV. für diese umfassendere Bedeutung anerkannt, dann aber die Anknüpfungen an das ältere Griechisch unnütz erst in der Weite gesucht, da es hier die Vermittlung des neutestamentl. Griech. mit einem althebräischen Grundbegriffe durch die LXX. gilt. Das entsprechende Wort ist nehmlich בֶּצַע (nebst dem Verb. בצע), welches die Ausll. und Lexx. meist fälschlich beschränken. Zu Jes. 57, 17. (עֲוֹן בִּצְעוֹ — LXX. hier grade falsch) hat v. Meyer's Note richtig erläutert: „alle sinnliche verbotene Gier," denn s. V. 3. 5. 10. vorher, vgl. ferner Jes. 56, 11. 12. (parallel mit לֹא יָדְעוּ שָׂבְעָה) Jer. 22, 17. Hes. 33, 31. Hab. 2, 9. Ps. 119, 36. 37. 10, 3. Sprüchw. 1, 19. Zwar hat die LXX. nur in Ps. 119, 36. Jer. 22, 17. Hab. 2, 9. πλεονεξία übersetzt, aber das N. T. hat nun diesen entsprechendsten Ausdruck für den allgemeinen, tief greifenden Sinn „selbstsüchtig maaßlose Begierde" herübergenommen, wie man in einigen Stellen eben so wohl als im A. T. aus dem Zusammenhang erkennt. Schon Kol. 3, 5. verstehen wir gewiß besser καὶ τὴν πλεον. als die zusammenfassende Steigerung alles vorher Genannten; in 1 Thess. 4, 5—7. ist ganz klar nur von der hurerischen Unreinigkeit die Rede, τῷ πράγματι kann durchaus nur diesen schlimmen Handel, also das ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν nur die Ausschreitungen der Fleischeslust zur Kränkung des Andern meinen; endlich 2 Petr. 2, 3. muß man erklären aus V. 7. 9. 14. Folglich in unsrer Stelle wird πλεονεξία desgleichen so umfassend oder tief greifend zu verstehen sein: ἀσέλγεια wird einerseits ἀκαθαρσία (vornehmlich in Fleischeslust), anderseits bewegt und steigert sie sich in πλεονεξία, d. h. ungerecht maaßlos vordringender Begierde. Passav. gut: „es sei zum Geizen, es sei zum Schwelgen." Zwar hat auch Beng. in der Sache Recht: *his* operibus carnis qui vacant, *materiae ardore correpti* incidunt etiam in avaritiam — denn

1) Wie Olsh. erst richtig zugesteht, dann aber durch eine seltsame, unbegründete Deutung hilft: Unreinigkeit in — „physischer Habsucht, Ueberfüllung mit Speise und Trank, wodurch die Wollustsünden befördert werden!" Man zeige doch, wo irgend πλεονεξία so etwas heiße! Auch der Vulg. in avaritiam (als ob es wieder mit εἰς ἐργασίαν parallel stände) bleibt unmöglich.

derselbe materiae ardor sucht seinen Ausweg nach diesen zwei Seiten hin, versinkt in den magnetisch haltenden, schwer niederdrückenden Zug zum mikrokosmischen oder makrokosm. Leibe der Menschheit, Hurerei und Geiz vertreten einander, oft genug im Alter der letztere die erste; doch ist dies nicht der eigentliche, nächste Sinn des Ap. bei seiner Wortstellung, ihm ist die πλεονεξία deutlich dasselbe, was V. 22. die ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης. Und zwar als unersättliche, stets mehr begehrende Lust[1]), wie unter den neuern deutschen Ueberss. Allioli, Seiler, Berl., ja schon die alte Zürcher ausdrückt. Das meinen, wie sich nun für uns völlig begründet, die griech. Väter (Chrys. ἀμέτρως — Theod. ἀμετρία — Oec. καθ' ὑπερβολὴν καὶ ἀνενδότως) — das halten wir fest und übersetzen mit Matthies: „in unersättlicher Gier," denn er hat Recht: „πλ. umfaßt ein immer noch mehr Habenwollen, stetes Unbefriedigtsein." So schließt die Schilderung mit einem trostlosen Resultate vergeblichen Umtreibens in Leidenschaft, die Gut und Gewinn sucht, aber nicht findet, recht zum Beweise der Verfinsterung, Unwissenheit, Eitelkeit des heidnischen Sinnes und Lebens. Wo Gottes Leben als Gut, Friede, reine Lust des Herzens fehlt, da bleibt nichts übrig als dieser sich verzehrende Tod, ein hier anschaulichst geschilderter Prozeß der Selbstauflösung in lauter Widersprüchen der Leerheit, die im Leeren nach Fülle greift, der Verfinsterung die sich für Licht hält, der Unwissenheit die sich klug dünkt, des gefühllos harten und todten Herzens — welches mit der entsetzlichsten Reizbarkeit in beständiger Unruhe leidet, der Sklaverei und Leidenschaft, in welche die Gier mit fleißigem Thun sich selber liefert.

**V. 20. 21.** Ihr aber habt nicht also Christum gelernet, wenn anders ihr ihn gehöret habt und in ihm gelehret seid, wie Wahrheit ist in Jesu.

Hier voran, im Uebergange des Gegensatzes, die allgemeine Zusammenfassung: was Christenwandel in und aus der neuen Geburt sei. Mit scharf ironischer Litotes beginnt die Forderung von der Negation her, stellt den negativen Ausdruck für ἀξίως τῆς κλήσεως als ein — wenigstens doch gleich zu verlangendes, eigentlich aber schon die Position mitbringendes, umschließendes οὐχ οὕτως. Viel allgemeiner gilt dies hier, als Kol. 2, 8. das in besonderer Beziehung gesagte οὐ κατὰ Χριστόν — zu vergleichen ist etwa für die Emphasis das (auch nur speciell auftretende) Ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως Jesu selber Luc. 22, 26.[2]) Nicht wie die An-

1) Siehe die Definition des πλεονέκτης genau so Sir. 14, 9.

2) Beng. findet noch eine Anspielung auf 5 Mos. 18, 14 ff. wo allerdings

dern! Das ist die Regel des Volkes Gottes im A. und N. T., selbst schon ein grader Gegensatz mit dem Prinzipe, wonach ein Jeglicher dieser Andern im Zuge und Strome des Weltlaufs dahingeht, der Majorität und Masse folgt. Mit Beza nach οὐχ οὕτως ein Komma zu setzen wäre freilich falsch und würde grade das ἐμάθετε τὸν Χρ. so vereinzeln, daß nun εἴγε (statt eines ἀλλά) gar nicht mehr paßte — doch ist der Vorschlag wenigstens aus dem Gefühl hervorgegangen, wie stark betont dies οὐχ οὕτως voranstehe. Dasselbe bedarf auch in seiner an sich verständlichen Schärfe keiner unnützen Zersetzung, wie Bauer: οὐχ ὥστε περιπατεῖν οὕτως — B.-Cruſ. vollends meint gradezu falsch: οὕτως dem Sinne nach = τοιοῦτον, denn gewiß nicht auf τὸν Χρ. selbst, sondern auf ὑμεῖς ἐμάθετε gehet der Ausdruck. Wohl ist die Formel μανθάνειν τὸν Χριστόν auffallend, aber nur ganz am Platze, tiefeindringend. Olsh. richtig: μανθάνειν könne der Natur der Sache nach nicht mit einem Akkuſ. der Person konstruirt werden [1]) — dennoch ist eben in Christo die Natur der Sache so singulär, daß sie mit der Person zusammenfällt, Christi Lehre von Ihm selbst nicht getrennt werden darf. Wenn sogar v. Meyer diesmal anmerkt: „dessen Lehre, Wesen, Beispiel" — so hat er vorsichtig das Wesen in die Mitte gestellt, meint es auch wohl ganz richtig, allein wir unterlassen doch besser gänzlich diese hier von Alters her fast allgemein gebräuchliche Substitution einer doctrina Christi oder de Christo. Die Person des Herrn selbst ist das Objekt der Predigt, sagt auch Olsh. hernach sehr gut; Chr. ist der Inhalt des apostol. Wortes (1 Kor. 1, 23. 2 Kor. 1, 19.), sagt Harl. — wir dazu: sogar schon seines eigenen. Man kann gar nicht anders etwas von Christo wahrhaft lernen, als dadurch daß man Ihn selbst an- und aufnimmt: dies ist das Recht, mit welchem Flatt auf die Parallele Kol. 2, 6. παραλαμβάνειν τὸν Χρ. verweisen durfte. Hier gilt's ein lebendiges, inwendiges „Lernen" singulärer Art, nicht wie sonstiges Lernen etwa, so daß zugleich der Ausdruck μανθάνειν selbst noch zur ironischen Litotes gehört. Die Christum nicht in sich haben oder nicht in Ihm gelehret sind, wären wirklich trotz alles Unterrichtes μὴ εἰδότες τὸν Χρ. Nach V. 13. 15. gilt es Christum in uns, das ist noch mehr als was Harl. gesagt hat.

וְאַתָּה לֹא בֵן נָתַן לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ mit gleichem Nachdruck dem heidnischen Wesen gegenübertritt. Sehr passende Kombination jedenfalls, insofern auch P. hier das für den Propheten geforderte αὐτὸν ἀκούειν hervorhebt, vom Lernen spricht wie 5 Mos. 18, 9. οὐ μαθήσῃ voranging.

1) Gegen die von Flatt nach Raph. aus Xenoph. beigebrachte Stelle, wo μανθάνειν ἀλλήλους einander „kennen lernen" heißen soll, protestirt Harl. mit Grund. Wir möchten sagen, hier hat μανθ. noch die erste, herodotische Bedeutung: zu erfahren suchen, forschen.

Ueber εἴγε an diesem Ort war schon in der Einleitung zum ganzen Br. (S. 16.) die Rede: man muß dafür nicht bloß Kap. 3, 2. (was offenbar andre Bewandtniß hat) vergleichen, sondern auch Kap. 1, 13., wonach der Ap. bei allen Lesern unzweifelhaft voraussetzt, daß sie, wenn auch nicht von ihm dem Apostel — so doch von Christo das rechte Wort der Wahrheit, das Evangelium gehört hätten; wie er ja nur auf diese Voraussetzung hin dazu kommt an sie zu schreiben. Rückert's wunderliche Rede (bei der Harl. mit Recht Schreib- oder Druckfehler vermuthet) ist ganz abzuweisen; eher hätte Flatt Recht, wenn er übersetzt: denn ihr habt ihn ja gehört — und erklärend beifügt: es ist ja kein Zweifel hierüber! Doch widerspricht auch dies Letztere dem Sinn der Partikel (wie wir zu Kap. 3, 2. sahen), und wir meinen daher, der Ap. verbindet in diesem εἴγε zweierlei: für die Meisten, vorherrschend eine das Unzweifelhafte scheinbar in Zweifel stellende Ironie, wie sie zur Schärfe der ganzen, etwas Ironisches in sich tragenden Rede gehört[1]), sodann etwa für mögliche Ausnahmsfälle falsch und ohne die rechte ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ Gelehrter eine vorsichtig Raum lassende Restriktion. Dies εἴγε leitet nun, die Voraussetzung verfolgend, von dem behaupteten Lernen in die vorige Stufe zurück und in das Resultat weiter: hören und gelehrt werden; denn in der That, ἀκούειν, μανθάνειν, διδαχθῆναι — das sind die drei Stufen in ihrer Ordnung. Woraus auch zu sehen, daß ἀκ. hier nicht prägnant für intelligere oder obedire steht, denn grade das folgt erst in μανθ.[2]). Das „auch nur hören" wird vielmehr nachdrücklich für sich gestellt, dann freilich, wie hier wieder die in ihrer Art einzige Sache mit sich bringt, durch καί weiter geschlossen, daß es eben darum auch nicht am Gelehrtwerden und Lernen fehlen könne![3]) Jede der drei Stufen verpflichtet schon je nach ihrem Grad, weil sie nicht ohne den Anfang und Uebergang zur folgenden ist. Hiernach weiset sich ferner ab die Verflachung, welche für αὐτόν (worin doch nur τὸν Χρ. zur Konsequenz fortgeführt wird) setzen will: von ihm — wie leider auch Luth. hat, wie Flatt ein αὐτοῦ unterschiebt, dafür seltsam Offenb. 5, 13. citirt[4]). O nein, dies αὐτόν hat vielfach starken Sinn in jedem Bezug: wirklich

1) In diesem Sinne lassen wir uns Bengel's Wort gefallen: particula non minuit, sed auget vim admonitionis.

2) Also das ist nicht die rechte Emphasis, wie noch Pass. versteht: „Habt ihr Ihn wirklich gehört, Ihn wahrhaftig gelernt und wahrhaftig erkannt."

3) In diesem Sinn also auch Olsh. richtig: „es gibt kein wahres und falsches Hören Christi, entweder hört man ihn oder man hört ihn nicht."

4) Gute Protestation dawider s. bei Matth., der ἀκούειν τινός von τινά scharf richtig unterscheidet.

Ihn selbst, wie Er ist! wie Er sich zu hören und lernen gibt! In Erinnerung an die Vorschrift 5 Mos. 18. (wo noch im Sinne des Gehorchens αὐτοῦ ἀκούσεσθε, אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן — weil die Stelle die ganze Prophetenreihe umfaßt) gilt eine tacita oppositio: wirklich Ihn anstatt andrer, falscher Stimmen rings umher (5 Mos. 18, 14. ἀκούσονται). Im Gedanken daran, daß freilich Chr. jetzt im Geist, durch seine Boten und Diener sich berufend und lehrend zu hören gibt, heißt es: dennoch Ihn wirklich in den Boten. Endlich, weil ja nicht alle Leser von Paulus unterwiesen waren, auch in dieser letzten Opposition: sei es nun durch mich oder Andre (1 Kor. 15, 11.) — wenn ihr nur Christum gehört habt. Ganz dasselbe ist es nun mit dem nothwendig eben so streng fortführenden ἐν αὐτῷ ἐδιδ., welches weder de eo, περὶ αὐτοῦ noch ab eo heißen kann. Selbst Beng. streift auffallend vorbei: illius nomine, quod ad illum attinet. Win. kommt näher, wenn er es koncis gesagt findet: unterrichtet und dadurch zu dem εἶναι oder ζῆν ἐν αὐτῷ gelangt — was fast auch Olsh. zu billigen scheint. Allein es ist nicht genug, indem nicht bloß der Erfolg des διδαχθῆναι ein ἐν αὐτῷ εἶναι ergibt, sondern schon das διδάσκεσθαι selbst (als ἀκούειν αὐτόν) eben so wirklich ἐν αὐτῷ geschiehet. Das ipsi insiti und das docti sumus (wie Harl. richtig Buc. anführt) deckt einander völlig von Anfang, so daß jedes irgend wahre Hören und sich lehren Lassen schon eine lebendige Gemeinschaft Christi, schon ein inseri war [1]).

Wir kommen zum Satze mit καθώς, worüber wir schon zu Anfang etwas angedeutet. Für durchaus falsch müssen wir es erklären, diesen in unsrem Ordnungspl. eine Hauptstelle voran behauptenden, großen Fundamentalsatz, daß Wahrheit in Jesu sei — zu einer Parenthese zu degradiren, dabei wohl auch so weit abzuschwächen, daß ἀλήθεια gar nicht mehr das Fundament des neuen Wesens und Wandels in Christo bleibt [2]). Weiteren Grund gegen diese Fassung werden wir mit unsrem ganzen Auslegen geben, die großen „Schwierigkeiten," welche dazu getrieben haben (wegen der Konstr. des folg. V. 22.), werden sich hoffentlich einfach lösen.

1) Das ist auch noch mehr, als wenn v. Gerl. umschreibt: „in seiner Gemeinschaft, während eures Lebens im Glauben an ihn" — weil er das nur von der späteren Lehre für schon Bekehrte, ganz Gläubige zu verstehen scheint.

2) Man sehe dies bei Flatt, der übrigens noch den rechten Sinn der Behauptung selbst ziemlich festhält — bei Rück., welcher seltsam entscheidend auf der „Parenthese" besteht, jedoch ebenfalls wenigstens die Abschwächungen (wie es denn wahr ist, in der That sich so verhält, die wahre Lehre Jesu es mit sich bringt) zu verwerfen und anzuerkennen weiß, daß in ἔστιν ἀλήθ. etwas Wichtigeres liegen muß. Matth. bleibt auch bei dem vermeinten Zwischensatz: wie oder wiefern — selbst Pass. kann sich nicht davon los machen.

Eben so wenig vermögen wir den Ausweg zu billigen, welchen Harl. einschlägt, indem er καθὼς κτλ. als Vordersatz enge zum Folgenden, zum ἀποθέσθαι zieht — weil wir dies Letztere nicht bloß mit ἐδιδάχθητε verbunden denken, weil dies ἐδιδ. mit seinem Nachdruck sogleich ein Objekt für sich verlangt, weil endlich καθώς und ἀλήθ. beiderseits das fürerst genügende Oppositum zu V. 17—19., d. h. eben das rechte οὐχ οὕτως ausdrückt. (Was dafür geltend gemacht wird, namentlich wieder von Olsh. als „Vortheil" dieser Erklärung, daß nun Ἰησοῦς und ὑμᾶς einander genau korrespondiren, indem, wie in Jesu selbst Wahrheit sei, also auch wir ablegen sollen u. s. w. — wird sich theils modificiren, theils auch bei unsrer Konstr. nicht verlieren.) B.-Cruf. hält wieder mit Meyer richtig daran, daß καθώς zu den beiden vorigen Sätzen gehöre; falsch aber verflacht er dann, den Zusammenhang mit dem Folgenden (V. 24. 25.) wie den Gegensatz mit ματαιότης ganz übersehend: „wie es die Wahrheit bei Jesu ist" — ἀλ. soll wie Gal. 2, 5. rechte Art, Lehre heißen. Das Alles gewiß nicht, sondern die Sache verhält sich so. Der Ap., indem er nothwendig sogleich eine nähere Angabe des Inhaltes für ἀκούειν, μανθάνειν, διδαχθῆναι, und zwar im Gegensatz mit den Heiden als ein οὐχ οὕτως, ἀλλά — stellen muß, wählt eben darum nicht bloß ein einfaches ὅτι, sondern das auch dafür zuweilen eintretende καθώς[1]), er stellt dasselbe jenem ersten καθώς V. 17. gegenüber, gibt nun den Uebergang zum rechten, positiven κατά für das neue οὐχ οὕτως, wie wir zu Anfang schon auf das Zusammenstimmen aller dieser Ausdrücke wiesen, wie grade so die Exposition des ἀξίως V. 1. sich deutlich vollzieht. Also καθώς jetzt Objektsatz, gleichsam (wenn man durchaus will) aufzulösen οὕτως καθώς — dem gemäß, daß Wahrheit in Jesu ist. Bewähren wird sich diese Fassung, sollten wir meinen, sofort durch nähere Betrachtung, was hier ἀλήθεια ist. Schon das emphatisch voraufgehende ἔστιν lehrt uns einen Hauptbegriff, etwas Entscheidendes vermuthen! Die noch bei B.-Cruf. gebilligte Fadheit, wonach ἀλ. die ächte Lehre Christi sein soll, wiesen wir schon ab[2]). Jedoch auch Luther's „rechtschaffenes Wesen," obgleich es populär treffend für den Hauptsinn gewählt sein mag, ist uns noch nicht genug, bedarf wenigstens einer das gewöhnliche Verständniß erweiternden Deutung. Obgleich sehr Viele bei dieser subjektiven Rechtschaffenheit (als

1) Wie selbst Harl. (S. 413. unten) als sprachgemäß anerkennt, indem wirklich καθώς (wie sonst im Griech. ὡς) im N. T. einen Objektsatz einleitet: Apostg. 15, 14. 3 Joh. 3.

2) Dabei muß man obendrein unbefugt ἀλήθ. zum Prädikat herabdrücken, in ἔστιν ein apartes „es" oder „das" als Nomin. des Satzes legen. Stolz: „wie das die ächte Lehre Chr. sei" — womit namentlich aller Zusammenhang des καθώς mit οὕτως verstört, für das Letztere vielmehr ein τοῦτο zwischengeschoben wird.

ob dann V. 24. ἀλήθεια mit δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης ganz einerlei wäre) stehen geblieben sind, mögen sie nun mehr auf den Glauben oder mehr auf die Gerechtigkeit und Tugend dabei sehen, so widerlegt Harl. diese Ausll. doch richtig mit dem Grunde, daß ἀλ. als menschliche Eigenschaft, d. h. näher verstanden als Tugend, nie diese allgemeine Bedeutung habe, sondern bloß veracitas, sinceritas. Was er als zweiten Grund über ἐν τῷ Ἰησοῦ sagt, werden wir freilich nicht gelten lassen, auch in ἀλ. sehr wohl einen menschlichen Zustand (was etwas ganz Anderes ist, dann die Tugend und Eigenschaft mitbegreift) anerkennen müssen. Denn ganz offenbar, davon ist auszugehen, daher allein kommt das rechte Licht über das Ganze, steht ἀλήθεια hier als volle, positive Opposition zur ματαιότης der Heiden, wie Beng. dies Pünktlein getroffen hat: hoc opponitur vanitati ethnicae in summa, et reassumitur v. 24. uberius tractandum. Veritas, vera agnitio Dei veri. Womit auch genau seine sehr wahre Disposition stimmt: οὐχ οὕτως entspreche zunächst (in der engeren Anknüpfung) der ἀκαθαρσία (denn vgl. 1 Thess. 4, 7.) — εἴγε ἠκούσατε mit Zubehör dagegen weiter zurück der ματαιότης mit ihrer ἄγνοια. So nimmt der Ap. in zurückkehrender Ordnung Bezug auf das Vorige, indem er zum Gegensatze kommt. Wenn Chrys. bereits diesen Gegensatz merkt und anhebt: οὐ ματαιότης τὰ παρ' ἡμῖν — so paßt doch grade dazu nicht seine Deutung, welche nicht in den specifischen Sinn von ματ. eingeht (bloß: ματ. γὰρ ἡ ἁμαρτία ἐστὶ καὶ ψεῦδος — was eigentlich gar nichts gesagt), folglich nun den βίος ὀρθὸς ὥσπερ τὰ δόγματα ἀληθῆ als ἀλήθεια entgegensetzen kann. Wahrheit in Jesu — das ist allgemeiner Hauptbegriff, der näheren Ausführung vorangestellt, ganz wie ματαιότης V. 17., worüber unser Ordnungspl. zu vergl. Rück. ungeachtet seiner übrigens falschen Konstr. findet ganz gut heraus: es sei (auch im Gegensatze der ἀπάτη V. 22.) die sittlich-religiöse Wahrheit, worin man das allein Rechte hat, auf dem wahren Grunde ruht, allem Trug und aller Selbsttäuschung entgegen. Obgleich der Ap. absichtlich, damit das subjektive Stehen in der Wahrheit eingeschlossen sei, nicht mit Artikel ἡ ἀλ. gesagt hat, so ist doch im allgemeinsten Ausdruck (eben Wahrheit, nichts als W. und ganz W.) natürlich der objektive Grund auch nicht ausgeschlossen, vielmehr als das Erste vorausgesetzt, als die Wahrheit, welche uns das Evangelium (Kap. 1, 13.) verkündigt und bringt, indem es uns Christum bringt, wir Christum, den persönlich lebendigen Inbegriff selber der Wahrh. darin vernehmen. Das darf man zwar nicht wieder flach allein fassen[1]), aber es schließt sich wirklich mit

1) Schullehrerb. v. Brandt: „wie denn bei Jesu die Erkenntniß der W. zu finden ist" — was dem ἐν sein Recht verweigert.

unserem Leben in dieser Wahrheit, d. h. unserer Wahrheit zusammen[1]). Wir wollen dies ächte, Wahres, Lauteres, Aechtes auch überall schaffende Wesen, wie es aller Eitelkeit, Leere, Lüge, Unlauterkeit, allem Schein bloßen Redens etwa von Jesu (bei Wandel wie die Heiden!) gegenüberstehet[2]), nicht weiter mit Worten zu umschreiben unternehmen, da der heil. Geist selbst mit ἀλήθεια sich am deutlichsten ausdrückt und nur selber die Anschauung zum Wort geben kann; wir sagen bloß noch, daß P. hiermit abermals, wie manchmal, auch „johanneisch" redet. Ja das Sein der ἀλήθ. in uns oder unser in der ἀλ., weil in Jesu, nennt er sogar selbst unsre ἀλήθεια. Denn was heißt endlich ἐν τῷ Ἰησοῦ, wenn wir nach allem schon Erkannten dazu kommen? Wir können unmöglich besondern Anstoß nehmen an den im Hauptsinn treffenden Ausdrücken Rückert's: „da, wo Chr. ist, lebt und regiert, da kann nichts herrschen noch gelten, als eben diese Wahrheit." Wenn Harl. dies eifrig für eine jener unstatthaften Zerlegungen erklärt, mit denen die Auslegung wer weiß wohin geriethe — so begreifen wir seinen Eifer bloß aus der scharfen, logischen Spaltung, die ihn hier wieder beschleicht, erkennen aber grade in seiner einseitigen Schärfe das falsche Zerlegen. Denn daß ἐν τῷ Ἰησοῦ — diesem pauliniſchen ἐν sein allgemeines Recht unverkümmert — mehr als Jesu Person für sich umfaßt, grade sagen will: überall wo durch Hören, Lernen und Gelehrtsein im Glauben ein εἶναι ἐν τῷ Ἰ. Statt findet (stehet es doch N.B. parallel mit ἐν αὐτῷ vorher!) — das ist uns klar. Ja zunächst offenbar gehet der Ausdruck uns als „in Jesu" befindlich[3]) an, weil ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως und gleich wieder ἀποθέσθαι ὑμᾶς den großen Gegensatz bildet, die Unterlage zum ganzen εἴγε ἠκούσ. bleibt. Daß der Ap. hier bloß Ἰησοῦ (parallel mit τὸν Χριστόν vorher) setzt, nicht einmal κυρ. dabei, hat freilich den Sinn und die Absicht, Ihn in uns, eben Seine Person, und zwar die menschliche, heilige, die wir als καινὸς ἄνθρωπος anziehen, in die wir aufgenommen sein müssen (Kap. 2, 15.), hervorzuheben. Insofern ist auch wahr und eingeschlossen, ob-

1) Passav. hat die Stufen des Sinnes für den Satz: In Jesu ist Wahrh. — entwickelt: 1) das Wahre, das Bleibende; 2) helles Licht, gewisse Lehre, deutliches Wort; 3) das was den Verstand überweiset und das Herz überzeuget; 4) also Wahrh. des innersten Herzens, Lebens auch in uns, die wir in Ihm sind.

2) Vielleicht dachte sich Luth. wirklich dasselbe, so daß wir weniger auf rechtschaffen in modernem Sinn als auf Wesen den Accent legen sollten.

3) Die Behauptung: „nirgends bezeichne der Ap. die Gemeinschaft des Gläubigen mit Chr. durch ἐν τῷ Ἰησοῦ, sondern überall durch ἐν κυρ. oder ἐν Χρ." — ist in dieser Strenge falsch. Denn, abgesehen schon vom nah angränzenden, häufigen „in Chr. Jesu," wie „in J. Chr." — wir finden wenigstens dreimal ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, nehmlich Röm. 14, 14. (vgl. 3, 26.) Phil. 2, 19. 1 Thess. 4, 1.

gleich nicht der einzige Hauptsinn, was v. Meyer's vorhin erwähnte Note mit „Beispiel" meinte, was Flatt von Storr mit halber Billigung anführt: „wie er denn selbst rechtschaffen war" — v. Gerl. sogar stark ausdrückt: „der Ap. stellt in diesen Worten Jesum als Menschen zum Vorbilde auf, wie in Ihm Wahrheit (innere W. d. h. Lauterkeit des Herzens und Wandels) war, so sollen auch die Christen u. s. w." Nur daß erstlich ἀλήθ. mehr als diese „Lauterkeit" begreift (Joh. 14, 6.), zweitens (wie auch Flatt seinen Storr berichtigt) ἐστίν unmöglich für *erat* genommen werden kann. Indem der Ap. dies ἐστίν so stark voranstellt, geht er wieder über das Vorbild Jesu hinaus, bezeichnet ein jetzt noch wirkliches „in diesem Jesu Sein" auch für uns, wodurch dann eben in uns, was in Jesu, ist.

**V. 22.** Daß Ihr abthun sollt, nach dem vorigen Wandel, den alten Menschen, der sich verderbet nach den Lüsten des Truges.

Wie konstruiren wir diese Infinitive, ἀποθέσθαι jetzt, ἀνανεοῦσθαι κ. ἐνδύσασθαι nachher dazu? Luth. hat wohl nur, um für die hier abgeschnittene kirchl. Perikope neuen Anfang zu gewinnen, den Imper. der Ermahnung daraus gemacht, an wenigstens eine Lesart der Vulg. sich lehnend. An einer einzigen Stelle (Phil. 3, 16.) im N.T. ist diese Redeweise gesichert, wie Olsh. nach Win. sagt, hier aber ist sie wegen ὑμᾶς bei'm Inf. unmöglich anzunehmen. Bei Weitem die Meisten konstruiren also den Inf. mit dem vorhergegangenen ἐδιδάχθητε[1]), auch Rück. läßt sich davon am Ende nicht abhalten, obgleich er selbst erwähnt, wie schon Hier. und Erasm. dabei gleichfalls das ὑμᾶς höchst unnütz und auffallend gefunden. Matth., Olsh., Harl., Alle stimmen jetzt überein, helfen jedoch zum Theil dem ὑμᾶς durch das (vorhin abgewiesene) Herüberziehen eines Vordersatzes: wie in Jesu — so auch ihr! Nach allem schon Gesagten, was uns diesen Weg einzuschlagen verbietet, haben wir auch neuen, besondern Grund gegen solche Konstruktion. Wenn καθώς ἐστιν keine Parenthese ist, sondern schon der Objektsatz für ἐδιδ., so paßt es durchaus nicht mehr, nachdem dies καθώς vorangegangen, abermals Objekt und Inhalt des διδαχθῆναι zu bringen; wenn καθώς ἐστιν kein Vordersatz für ἀποθέσθαι ὑμᾶς ist, so kann auch dies ἀποθ. nicht mehr (nachdem diese allein mögliche Vermittlung abgeschnitten) am ἐδιδ. hängen[2]). So würde der Ap. seine vorige, stark anhebende Rede: Τοῦτο

1) B.-Cruſ. wie Meyer vollends mit ἀλήθεια (ohne Zweifel!) — was aber nach unserer Auslegung dieses Wortes auch ganz unmöglich.

2) Sehr wahr und scharf Beng., dem wir unbefangen ganz beistimmen müssen:

οὖν λέγω κ. μαρτύρομαι — nach einem bloß negat. μηκέτι καθώς ganz fallen lassen in der Konstr., sehr unschicklich den Zwischensatz (denn εἴγε macht wirklich unleugbar eine parenthesis) allein fortführen, so völlig aus der Ermahnung [1]) herausgerathen in ein bloß angehängtes εἴγε ἐδιδάχθητε, an dem nun die ganze Fortsetzung hinge. Wir berufen uns auf unbefangenes Gefühl, ob wir nicht mit fast gleichem Rechte dies „höchst unnatürlich" oder „unerträglich" nennen könnten, wie Matth. u. Harl. (gar zu sehr an der Sprachform haftend mit Ueberhörung des Inhaltes) die Verbindung mit V. 17. schelten. Wir können also nicht umhin, wir konstruiren ἀποθέσθαι (als ein wiederaufgenommenes μηκέτι περιπατεῖν, wie Beng. sagt) neu anhebend nach der Einschaltung wieder mit λέγω κ. μαρτ. V. 17. — ja selbst das aus V. 17. ebenfalls wiederholte ὑμᾶς kann uns nur darin bestärken. Wobei wir dann höchstens zugestehen, daß der Ap. darum so schreibt, weil doch dem Sinne nach, was er weiter zu sagen hat, sich auch ohne Störung oder Sprung des Gedankens an den Zwischensatz, wie sie die Wahrheit in Jesu gelernt hätten, anschließt [2]).

Ἀποθέσθαι hier s. v. a. ἀπεκδύσασθαι Kol. 3, 9. denn es folgt ja bald ἐνδύσασθαι, vgl. 2 Macc. 8, 35. Apostg. 7, 58. Ueber die bildliche Rede des Aus- und Anziehens für den alten und neuen Menschen, die so nahe liegt, so leicht sich deutet, enthalte man sich lieber der speciellen Ableitungen, wenn sie ungeschickt gerathen wollen zur Schwächung des Ausdrucks (zu welchen Unschicklichkeiten wir mit Harl. auch Bähr's Beziehung auf die Proselytentaufe rechnen): richtiger ist allenfalls (obgleich auch nicht allein begründend) der alttestamentl. Sprachgebr. von לבשׁ — jedoch nicht sowohl in Stellen wie Harl. nur anführt (Hiob 29, 14. Gerechtigkeit, Hes. 26, 16. Schrecken, Jes. 51, 9. Macht), als vielmehr näher, wo der heil. Geist den Menschen anzieht, bekleidet, womit dann das Kleiden in Schmach oder Fluch kontrastirt [3]). Nicht zu übersehen ist dabei noch etwas: wir meinen keineswegs (wie Harl.), daß ἀποθ. hier

---

Ἀποθέσθαι pendet a *dico* V. 17. et inde *vis* particulae, *non jam*, quasi post parenthesin reassumitur per asyndeton in verbo aequipollente *deponere*. Nam contrarium eorum, quae V. 18. 19. dicuntur, *jam expeditum est* V. 20. 21.

1) Welche festzuhalten das Recht in der Annahme von Imperativen bleibt.

2) Beng. zuletzt: Et tamen hoc verbum ἀποθέσθαι respectum *quendam* habet ad verba proxima V. 21.

3) Siehe bei Gesen. die Stellen für Kal u. Hiph., die Parallelen aus Homer, zuletzt gar aus Ephräm; vergl. aber dazu Luc. 24, 49. das erste Herübernehmen in's N. T. durch den Herrn selbst, nebst unsern Bemerkungen, Reden Jesu VI, 1013. Im apostol. Worte tritt nun vollends die bedeutsame Aenderung hervor, welche das Anziehen (mithin auch Ablegen) uns als freithätigem Subjekte zuweiset.

„dem ἐνδύσ. gegenüber seine eigentl. Bedeutung behalte," dagegen V. 25. „tropisch gebraucht" werde, sondern finden die Sache anders bewandt. Schon hier gebraucht der Ap. absichtlich den stärkeren Ausdruck deponere, seponere, völlig ab- und wegthun, von sich werfen gleichsam, wie dieser Sinn dann V. 25. heraustritt, um anzudeuten, daß es nicht nur so ein leichtes Ausziehen sei, um dem ganzen Bild auch für den Gegensatz dann eine nachdrücklichere Unterlage zu geben. Vgl. Röm. 13, 12. ἀποθ. τὰ ἔργα gegenüber ἐνδύσ. τὰ ὅπλα, Kol. 3, 8. eben so das starke ἀπόθεσθε voran, ehe V. 9. ἀπεκδυσάμενοι folgt, Jac. 1, 21. 1 Petr. 2, 1. überall eigentlich außerhalb des besonderen Bildes vom Ausziehen, mehr ein Abthun, von sich Werfen[1]). Das auffallend gefundne, überflüssig erschienene ὑμᾶς, um das voran zu sagen, gehet nicht etwa nur die Heidenchristen sonderlich an (Olsh.), sondern die ganze Gemeinde der ἐν κυρίῳ jetzt Seienden, die darum auch ἐν κυρ. ermahnt werden. Es hat aber seinen Nachdruck in zwiefachem Bezuge: zunächst, weil ja V. 21. unmittelbar vorherging, stellt es die in Jesu leben Wollenden und Sollenden diesem in seiner Person vorbildlichen, vorgehenden Jesus (wie wir das verstanden) — einerseits gegenüber, anderseits eben so sehr an die Seite, zugesellend[2]); im weiteren Bezuge zugleich knüpft sich die Rede wieder an V. 17. μηκέτι ὑμᾶς und stellt die Christen insgemein den „übrigen Heiden" gegenüber. Jedenfalls verfehlt und erkünstelt ist die seltsame Fassung, in welcher Flatt nach Michael. übersetzt: daß ihr euch selbst nach eurem vorigen Wandel betrachtet, das heißt den alten Menschen ablegen sollt! Dies „nicht mehr die vorige Person sein" oder bleiben, dies sich selbst Wegwerfen ist wahrlich nicht „am schicklichsten," sondern scheitert schon (wie Rück. bemerkt) an dem Einen, daß dann ἑαυτούς gesetzt sein müßte, wie V. 19. Nur die Schwierigkeit, κατὰ τ. προτέραν ἀναστροφήν richtig zu ordnen, hat zu dergleichen veranlaßt, wir werden auch diesen Zwischensatz wohl verstehen. Daß mit dem die Weise des Wandels immer tiefer als Grund fassenden, zweimal noch wiederkehrenden κατά (das drittemal im erhabensten und zugleich begründendsten Sinn als κατὰ θεόν) der Ap. sein καθώς und οὐχ οὕτως fortführend in Ge-

1) Also nicht zu den „sanfteren Namen" grade gehört schon dies ἀποθ., wie Rieg. (bei'm Deutschen bleibend) meint, obgleich seine Bemerkung, daß es vom Tödten, Ausreißen, Abhauen weiterhin in der Kraft der Gnade zum Ausziehen herabkomme, eine gewisse Wahrheit behält. Ἀποθ. gehört noch fast zum Wegwerfen Matth. 18, 8. 9.

2) Olsh. zwiefach falsch: „nur um des Gegensatzes mit Jesu willen wiederholt" — denn es ist kein bloßer Gegensatz, und nur wegen dieser Beziehung zu V. 21. ist es auch nicht gesetzt. Besser spricht Harl. von Vergleich und Parallele bei diesem Gegenüber; diese Beziehung bleibt aber wahr und mitbegriffen, ohne daß wir deßhalb wie er καθώς als Vordersatz konstruiren müßten.

danken behält, sagten wir oben schon. Daß nun κατὰ τ. πρ. ἀν. weder mit ὑμᾶς noch mit ἀποθ. ausschließlich unmittelb. Zusammenh. hat, sondern den παλ. ἄνθρ. näher bestimmt, ist klar; darum jedoch steht es nicht bloß ganz parallel damit (wie der Syr. κατά wegläßt und schon einen Akkus. aus ἀναστρ. macht), ist allerdings (wie Rück. u. Harl. protestiren) nicht so schlechthin aufzulösen: τὸν κατὰ τ. πρ. ἀν. παλ. ἄνθρ. — wie Oec. Hier. Grot. u. s. f. Viele bis Koppe und Wahl konstruiren. Denn es ist wahr: „so schreibt doch kein Mensch." Also das bestimmende κατά gehört vielmehr zum ganzen Satze, zum „Ablegen des a. M." insgemein, der Ap. schiebt es aber ein, stellt es dem παλ. ἄνθρ. voran aus zwei Gründen. Zuerst schon formell, um es mit Schicklichkeit vom folgenden κατὰ τὰς ἐπιθυμίας etwas ferner zu halten; dem Gedanken nach aber, um die vorige ἀναστροφή herauszuheben, um so den stark anschuldigenden Ausdruck παλ. ἄνθρ. vorzubereiten. Freilich das ist nicht die Meinung, wie Ans. und Lap. wunderlich einen sich verwahrenden Gegensatz fanden: veterem *hominem*, non quoad naturam et substantiam (jenes vorhin erwähnte Sich-selbst-ablegen!) sed quoad pristinam vivendi consuetudinem; denn theils käme das auf die bloße Konstr. mit παλ. ἄνθρ. wieder hinaus, theils ist es eine sehr unnöthige Verwahrung, theils endlich schwächt es zu sehr den Begriff ἀναστροφή, welcher wahrlich nicht irgend mit ἄνθρ. kontrastirt, wohl nicht die substantia, doch die natura begreift. Flatt ganz gut: ἀν. begreift hier Inneres und Aeußeres in sich, vgl. Tob. 4, 14. Ἀναστροφή und ἀναστρέφεσθαι (mehr als περιπατεῖν) schließt jedenfalls immer das Verhalten aus entsprechender Gesinnung ein (auch Hebr. 10, 33. kein bloßes Erfahren, vgl. Kap. 13, 7.), wofür Gal. 1, 13. 1 Petr. 2, 11. 12. deutlich, auch 1 Petr. 1, 17. 18. für unsere Stelle noch besonders zu vergleichen. Wenn also dies ἀναστροφή, die Aeußerung des Innern, vorbereitend hervorgehoben wird, so erreicht der Ap. damit zweierlei: schon insgemein gibt er Grund voraus, warum er von einem alten Menschen (der von innen und außen, durch und durch so beschaffen sei) rede — zugleich weiset er überführend auf die Aeußerung zurück, indem ihr früherer Wandel vom Dasein des alten M. Zeugniß gab. Calv. insofern richtig (obgleich damit nicht erschöpfend): quo melius ostendat, non esse supervacuam hanc exhortationem apud Ephesios, pristinae vitae memoriam illis renovat. Kol. 3, 7. V.-Cruf. auch gut: „weil, wie es ja gewesen ist!" Man fühlt im Hintergrund ein μνημονεύετε für das ποτέ wie Kap. 2, 11. — dazu jetzt dies in der Ermahnung verstärkend ein ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος (1 Petr. 4, 3.) in dem das μηκέτι wiederholenden προτέραν.

Was „alter Mensch" (Kol. 3, 9. Röm. 6, 6.) also meinet, wollen

wir hiernach nicht erst weitläuftig besprechen, da das Wort an sich gewaltig redet und ganz Kap. 2. schon unser Verständniß dafür gründlich eröffnet hat. Erst im neuen Licht und Leben der Gnade, in der ἀλήθεια wird es erkannt, wie tief und ganz das Verderben dem natürlichen Menschen eigen war[1]), daher eben erst jetzt dieser Name — jetzt, wo das Ablegen voran wieder zum Erneuern und Anziehen gehört, während vorher gleichsam oberflächlicher nur vom Wandeln wie die Heiden die Rede war. Die Flachheiten, welche sogar schon die Väter substituiren, hat Harl. erwähnt und beurtheilt. Wir erinnern bloß noch einmal gegen Olsh., daß ja schon in ἄνθρωπος die Gültigkeit für den natürlichen, ehemaligen Zustand sowohl der Juden- als der Heidenchristen sich bezeugt. Sehr falsch will Olsh. also die ganze, nun folgende Schilderung auf das Heidenthum restringiren: es könne nicht von Jedem gesagt werden, daß sein alter Mensch verderbt sei u. s. w. — der Ap. beschreibe nur „jene besondre Form der Sündhaftigkeit, wie sie sich unter den Heiden der Masse nach ausgebildet hatte" — wovon sogar die Juden der Masse nach frei gewesen wären! Auf diese Weise verlieren wir den tiefen Sinn, welcher uns heute noch diese epistolische Perikope zum Predigttext macht, wie damals P. der ganzen Gemeinde so predigte; die Widerlegung liegt aber in unsrer ganzen Exegese, dazu werden wir sehen, daß φθειρ. κατὰ τ. ἐπιθ. τ. ἀπάτης keinesweges bloß „die zerrüttende Wirksamkeit sinnlicher Ausschweifungen" im Heidenwandel zeichnen will. Παλαιὸς ἄνθρ. ist natürlich nicht der eigentlich erste Mensch (der vielmehr nach Gott geschaffen wär), wohl aber der πρότερος, eben der jetzt, wo das Neue gekommen ist, für den alten, ehemaligen erklärte, zum Abthun verurtheilte — wenigstens ähnlich wie vom Alten Bunde geredet wird Hebr. 8, 13.

Er heißt ὁ φθειρόμενος, d. i. für's Erste nicht: der da verloren geht (für die Ewigkeit), wie Rück. und B.-Cruf. einen alten Gedanken erneuern, Rück. zwar sein „zu Grunde gerichtet werden, zu Gr. gehen" auch nicht vom ewigen Verderben, auch nicht von der Verdorbenheit der sittlichen Natur verstehen will — nun wir möchten doch wissen, wovon dann? Bloß vom Leibe, der doch nicht der Mensch ist? Auch Gal. 6, 8. meint φθορά (wie ζωὴ αἰώνιος) keinesweges bloß die endliche Verdammniß, von dieser würde der Ap. (hier im Eph.Br.) gewiß ἀπολλύμενος wie sonst überall setzen. Φθορά, φθείρεσθαι bezieht sich (wie Matth. erinnert) auf Leib und Seele zusammen, auf den ganzen Menschen, allerdings, insofern dies der eigentliche Mensch ist, auf die innere,

1) Rieger: das rechtschaffene Wesen fängt bei uns mit Erkenntniß und Bekenntniß der mächtigen Sünde an, wie sie von der alten Geburt her anklebt, und sich als ein alter Mensch über alle Kräfte und Glieder an uns ausbreitet.

wie man spricht „sittliche" Natur desselben zuerst, aber zugleich auf den Anfang und die Wurzel des Todes in der leiblichen Natur. Beides umfaßt Gal. 6, 8., die leibliche, materielle Seite daran wird sogar hervorgekehrt Röm. 8, 20. 21. wo φθορά neben ματαιότης als Gegensatz von δόξα sich zeigt. Das bloße „sittlich zu Grunde richten" (Harl.) genügt also dem Schriftbegriff nicht, verliert die Einheit des Menschen in seiner ganzen Person und Natur. Völlig parallel mit des Ap. Wort im Text redet schon Weish. 1, 12. (πλάνη wohl zu beachten), wo ἐπισπᾶσθαι ὄλεθρον, θάνατον genau sagt was φθείρεσθαι. Sollen wir nun, ungeachtet des Part. praes., übersetzen mit de Wette: den verderbten — als sei die Sache einmal für immer geschehen? Gewiß nicht, schon die Sprachform ist dagegen, auch so gewiß und so lange die ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης fortgelüsten, eben so gewiß und lange dauert noch das φθείρεσθαι. Oder mit Vulg. bloß *corrumpitur?* Schwerlich, denn so gewiß von Mensch und Sünde hier die Rede, so gewiß auch stehet der Mensch gegen die Sünde nicht bloß passiv. Oder sollen wir endlich (nach Beng.) das Part. wie V. 28. κλέπτων (worüber dann auch noch zu reden sein wird) in imperf. verstehen: der sich bisher, im vorigen Wandel verderbete? Auch nicht eigentlich, denn warnend mahnt ja der Ap. zum Abthun des noch vorhandenen alten Menschen, verstärkt seine Mahnung durch das Aufdecken und Bezeugen, wie dem παλ. ἄνθρ. dies φθείρεσθαι nun einmal eigen sei und bleibe, folglich so viel und lange noch geschehe, als der π. ἄνθρ. noch da sei. Dagegen eine mediale, reflexive Bedeutung „sich verderben" halten wir unbedingt fest, obgleich Rück. dreist widerspricht; denn wie schon V. 18. von Anfang in die begründende Selbstverschuldung hinüberlenkt, sahen wir dort, vollends V. 19. stand scharf ἑαυτοὺς παρέδωκαν, die Sache wie der Zusammenhang bringt für den alten, wie für den neuen Menschen ein an sich selbst wirkendes Thun mit sich. So gut wie ἀνανεοῦσθαι (wovon hernach mehr) ein Sich-Erneuern (Kol. 3, 10. entsprechend Part. ἀνακαινούμενος eben so fortgehend und reflexiv) — nicht anders φθείρεσθαι ein Sich-Verderben, in Beidem Fortschritt und Selbstthätigkeit. Wie aber dies φθείρ. namentlich schon Protest einlegt gegen den Gedanken, als ob der alte Mensch der erste sey, vielmehr auf eine reine Schöpfung zurückweiset, wird in V. 24. vollends heraustreten. Der alte Mensch als solcher ist so wenig von Gott geschaffen, daß er sogar in seiner Mensch-heit immer noch zu verderbende stamina des ursprünglichen Lebens und Gutes, das ihm Gott mitgegeben, vorfindet. Wenn der Mensch (in Gottes Bilde geschaffen!) dergleichen wie V. 22. thut und in sich hegt, so erscheint immer noch darin der Widerspruch, das Sichwegwerfen wird ein Sichverderben!

Ueber κατά gilt schon Gesagtes: die Weise des Verderbens wird zugleich mit der Begründung bezeichnet, ein bloßes διά der Kausalität haben wir auch jetzt nicht zu verstehen, sondern (wie Matth. gut darüber spricht) das Verderben gehet ganz natürlich so zu, es ist als Folge den Lüsten ganz gemäß. Wie Kausalität und Vergleichung sich in κατά verschmelzen, sahen wir das erstemal schon zu Kap. 1, 19. Lust, Gelüsten hat seiner Natur nach etwas den reinen Bestand, das von Gott Gegebene Verachtendes, ungenügsam das Maaß Ueberschreitendes, also Zerstörerisches: das wendet sich in gerechter Vergeltung auf den gelüstenden Menschen selbst zurück, während ihm die Lust ein Genießen und Besitzen, ein bloß Anderes außer ihm Unterwerfen, Verbrauchen vorspiegelt. So zeigt sich die selbst im Heidenthum vergeblich noch erkannte, tiefe Verwandtschaft von ἐπιθυμία, ἡδονή, ἀπάτη — vgl. Matth. 13, 22. mit Marc. 4, 19. Luc. 8, 14. Der Gen. τῆς ἀπ. ist nicht aufzulösen: trügerische Lüste — sondern ἀπάτη nennt jetzt erst vollends heraus die andre, aktive Seite der πλάνη V. 14. und der Artikel τῆς ἀπ. ist eben so bedeutend wie dort. Freilich kommen auch die Lüste aus dem Einen, großen, verderblichen, Tod wirkenden Irrthum des Lebens, welchen der Urlügner in das von Gott geschaffene Leben gesäet hat; aber in ihrem Dornengeflecht geht eben der Irrthum auf zu lauter tausendfach verschlungenem Verführen und Betrügen, dem wechselnden und doch nur Eine Macht der Luft zuwehenden Winde V. 14. entsprechend. Es ist Ein großer Betrug der Sünde (Hebr. 3, 13.), der Eine ungeheure Irrthum des Abfalls und der fortgehenden Abtrünnigkeit, aus dem die vielen, stets neuen Lüste hervortauchen, in und zu dem sie sämmtlich wirken (auch dieser Gedanke drückt sich in der kontrastirenden Verbindung von Plur. und Sing. aus) — aber eben darum gehet es damit ἐξ ἀπάτης εἰς ἀπάτην, vgl. Röm. 6, 19. 21.[1]) Selbst Rück. findet hierin zugleich einen „fast unverkennbaren Hinblick auf die Geschichte vom Sündenfall," den Anfang dieser insidiae omnes, wofür das crimine ab uno disce gilt, und wir wollen gewiß nicht widersprechen.

**V. 23. 24.** Euch vielmehr erneuern im Geist eures Sinnes, und anziehen den neuen Menschen, den nach Gott geschaffenen in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit.

Δέ ohne μέν vorher wieder wie V. 15. Die von Lachm. wenigstens notirte Lesart, welche jetzt Imperative setzt, ist eine etwas ungeduldige, voreilige Glosse, kann die endlich direkte Anrede V. 25. kaum

1) Sich selbst verderben ist nur im Selbstbetrug möglich, wovon zu Kap. 5, 29. mehr!

noch erwarten, für den Sinn des Ap. aber hat sie freilich Recht. Aus dem allgemein zweiseitigen ἀναστροφή wird nun das allein Entscheidende, der innere „Mensch" noch stärker zur Umwendung, die hier geschehen muß, hervorgeholt. (Wie Röm. 12, 2. die innere Umwandlung völlig dem erscheinenden μὴ συσχηματίζεσθαι gegenüber steht.) Νέος und καινός, obwohl oft in einander gehend, unterscheiden sich doch, indem νέος als recens eigentlich die junge, frische Kraft des neu Entstehenden, sich Erweisenden (Hebr. 10, 20. πρόσφατος), καινός nur den Gegensatz mit Vorigem, das noch nicht Dagewesene bezeichnet. Daß in der Anwendung dieser Ausdrücke auf den alten und neuen Menschen gar kein Unterschied zu suchen sei, dürfen wir also nicht kurzweg mit Olsh. sagen, denn die sinnvolle Schriftsprache verschwemmt und verwischt nicht leicht irgendwo das Tiefe der natürlichen Sprache, läßt es eher wieder zum Rechte kommen. Schon Beng. macht auf den Unterschied in der Parallele Kol. 3, 10. aufmerksam, Harl. aber scheidet zu scharf, eigentlich falsch, indem ihm nun ἀνανεοῦσθαι nur die Entstehung (nicht wie καινός das Wesen) bezeichnen soll, denn vom frischkräftig entstehenden Leben und Wesen wird wahrlich mit νέος nicht etwa gar abstrahirt![1]) Beng. besser: Τὸν νέον dicit Col. 3, 10. de eo, quod fidelibus *nativum* est — was der in ihnen schon angebrochenen καινότης ζωῆς gemäß ist, Röm. 6, 4. Ganz wohl entspricht dann in Kol. diesem νέος ein ἀνακαινούμενος (der immer wieder sich unterscheidet, ändert, im Gegensatze mit der παλαιότης fortbildet), wie hier dagegen mit vollem Recht ein ἀνανεοῦσθαι verlangt werden kann, auf daß die καινότης erscheine[2]). Wir lassen uns den Sinn eines ermahnenden Imperativs hier auf keinen Fall wegstreiten, wir müssen es wirklich, man verzeihe den Ausdruck, matt und fade finden, der ganzen Kraft des nicht mehr bloß lehrenden Briefes, wie er Kap. 4. angehoben hat, widerstrebend, wenn der Ap. nach Harl. „hier nur sagen soll, daß sie gelehrt seien, neu (verjüngt) zu werden!" Diese Fassung fällt auch vollends mit der falschen Konstr. zu ἐδιδάχθητε. Wenn Harl. mit Rück. gegen die Medialbedeutung in ἀνανεοῦσθαι protestirt, so haben wir dagegen gesehen, wie sich ein solcher Sinn in der ganzen Stelle von Anfang her immer stärker vorbereitet, finden im doch anerkannten ἐνδύσασθαι zuletzt jedenfalls den entscheidenden Ausdruck für unser eignes Zuthun und Mitwirken. Wie würde das denn sonst da-

1) Auch daß im Kol. B. νέος ἄνθρ. vom sittlich-neuen M. stehe (B.-Cruſ.) — hat keine rechte Klarheit oder Begründung, obgleich es ein wenig an die Wahrheit streift.

2) Ueber die Feinheit in der zuerst unpassend scheinenden Wahl des Wortes 2 Kor. 4, 16. wäre besonders zu reden.

mit stimmen? Wie kann denn der Ap. bloß sagen und bezeugen (zur Ermahnung), daß sie erneuert werden — wie sie „wandeln" sollen?[1]) Entspricht nicht ἀναν. δέ zu allererst schon dem ἀποθέσθαι, worin doch wahrlich kein bloßes Pass. lag? Ist nicht Röm. 12, 2. μεταμορφοῦσθαι τῇ ἀνακαινώσει völlig parallel und dort gewiß etwas von uns Verlangtes? Wir begreifen also die Polemik bei Harl. nicht: daß Antonin. (πρ. ἑαυτ. IV, 3.) ἀνανέου σεαυτόν sagt, eine schätzbare Realparallele, kann doch dem Ap. formal nicht verbieten, das Med. zu gebrauchen; daß Letzteres im profanen Sprachgebr. nicht sicher irgendwo vorkommt, liegt vielleicht eben so natürlich in der Sache begründet, als daß die (wahrlich nicht so weit daran, wie Thucyd. oder Herod. geredet haben, gebundene, sondern manches Reflexivum hebraisirend gebrauchende) Schriftsprache jetzt, nachdem die Sache offenbar und möglich geworden, von einem Sich-Erneuern des Menschen redet. Immer noch und immer wieder thut das auch den Bekehrten Noth — wollen wir uns merken! Daß „die Entstehung des neuen Zustandes von dem Menschen abhängen zu lassen" — freilich „der handgreiflichste Widerspruch mit der Lehre des Ap. wäre," bestreiten wir nicht; aber in νέος diesen aparten Begriff des Entstehens zu legen, war eben falsch, das folgt vielmehr hier erst als die andre Seite der Sache mit dem ergänzenden, hinreichend Mißverstand abwehrenden κτισθέντα. Das ἀνά im ἀνανεοῦσθαι paßt noch sehr wohl zur Wiederherstellung des Urstandes, dessen Verlust schon die Participia V. 18. angedeutet hatten.

Πνεῦμα τοῦ νοός, eine nur hier vorkommende merkwürdige Zusammenstellung, will auch genau verstanden sein. Gewiß dürfen wir nicht schnell fertig sagen, es seien eben zwei Synonyme, durch Gen. appos. verbunden, wie noch Flatt mit Glass. Grot. u. s. w. Ganz wahr im Allgemeinen, jedoch nicht völlig eindringend in den hiesigen Zusammenhang redet Olsh. davon; wir dürfen nur deutlicher noch hervorstellen, was er gesagt hat. Im natürlichen Menschen ist und bleibt jetzt der νοῦς (ursprünglich das Ewige vernehmend, in solcher Erkenntniß dann als wahres Selbstbewußtsein die ganze Persönlichkeit, ihr Leben und Weben regierend) das Höchste und Innerste, daher vorhin V. 17. damit anhob; aber eben dort sahen wir, daß er in ματαιότης versunken, verderbet ist (1 Tim. 6, 5.), und solche Leere besteht darin, daß er kein freies, wirkendes Kraft- oder Lebensprinzip — also so gut wie gar kein πνεῦμα

1) Die Berl. B. widerspricht sich selbst. Voran meint sie, es heiße mit Grund nicht: erneuert euch selbst; sondern: werdet erneuert! (Ein seltsamer Imp. pass.) Dann aber naiv sogleich: die Erneuerung bestehet in kontinuirlichem Ablegen und Anziehen — das darf uns schon ein wenig sauer werden, wie es Christo ist sauer worden Kap. 2, 15.

mehr hat. Dieser Geist aus Gott, ursprünglich dem Menschen eingeschaffen, ist sein edelstes Theil, höher noch als νοῦς, aber die Schrift erkennt in dem gefallenen Menschen kein πνεῦμα mehr an, sobald es genau bezeichnende Anthropologie gilt: selbst Matth. 5, 3. ist es schon das erste Aufwachen des Neuen, die alte Leere zu merken, anderwärts wird πν. nur katachrestisch vom Ungöttlichen gebraucht. In dem Wiedergeborenen unterscheidet sich dann πνεῦμα sehr natürlich noch von νοῦς in der Weise, wie es auch, ungeachtet der speciellen Beziehung, wesentlich allgemeingültig 1 Kor. 14, 14. 15. hervortritt: πνεῦμα „das von Gott kommende inexplicabile“ [1]) wieder im Innersten vor Gott, νοῦς der, wie mit dem eignen Verstehen, so ferner für das Verstehen Andrer die Offenbarung vermittelnde Sinn des Menschen; Geist von Geist empfängt und vernimmt im innersten Geheimniß, der in Wort fassende, redende νοῦς aber spricht auch verständlich aus. Daß „der Mensch noch die höhere Natur (πνεῦμα) hat und diese noch das Gute will“ (Rück.) — ist kaum ein wenig wahr zu nennen, indem von dem Wahren darin doch die Schrift nicht so redet, sich wohl hütet den gebundenen, fast erstorbenen Geist noch als Geist anzuerkennen, Röm. 7, 23. 25. sogar vom schon durch das Gesetz vorbereitend erweckten ἔσω ἄνθρωπος weislich nur νοῦς gebraucht [2]). Also man merke doch den unmittelbar zum ἀνανεοῦσθαι gehörigen Kontrast dieses πνεῦμα τοῦ νοός jetzt mit ματαιότης τ. ν. vorhin: wo vorher Leere, Tod — eben da jetzt wieder Leben, Wesen, Gotteskraft! Natürlich ist das von Gott gegeben, obwohl nicht schlechthin gegeben, denn Gottes Geist hat unseren Geist wieder aufgeweckt. (Daher nun wie Röm. 8, 16. unterschieden werden kann in der Einheit.) Die uns hier bloß den menschlichen und die uns bloß den göttlichen Geist verstehen heißen, sind beide im Unrecht. Daß „an das göttl. πν. hier gar nicht gedacht werden könne“ — sagt Rück. jedenfalls falsch, obwohl Harl. richtiger schon: in der Verbindung mit τοῦ νοός „liege die Unmöglichkeit, unter πν. das πν. θεῖον zu verstehen (nehmlich für sich, nur als dieses), klar am Tage.“ Das geben wir gerne zu, protestiren dann jedoch eben so sehr mit Matth. gegen Rückert's ungeschickte Rede von einem „Theil,“ dem besten, erha-

1) Wie Oetinger's Wörterbuch dazu sagt.

2) Natürlich erst im N. T. tritt das Alles klar heraus. Man sehe Judä V. 19. voran. Bedeutsam nur im Tode zeigt sich wieder πνεῦμα, das dennoch Fortlebende auch des erstorbenen Menschen, im allgemeineren Sinn: Luc. 8, 55. schon wie 24, 37. 39. (Dagegen Apostg. 5, 5. 12, 23. doch nur ἐξέψυξε.) Vgl. Jac. 2, 26. mit Röm. 8, 10. 11. Nur von Gläubigen wird geredet wie 1 Thess. 5, 23. obgleich das Wort Gottes bereits als κριτικός Hebr. 4, 12. wieder auszuscheiden anhebt. Das 1 Kor. 2, 11. Gesagte wird erst im Aufgewachten eine Wahrheit. Die Irrgeister, denen man nicht glauben soll, gränzen schon theils an 1 Petr. 3, 19. theils an die Dämonen.

benſten Theil der intelligibeln Natur oder des νοῦς, wonach der Gen. partitiv zu nehmen ſei; denn hier findet ein ganz anderes Verhältniß Statt als nur zwiſchen Theil und Ganzem. Wir verirren uns auch nicht wieder bis dahin, mit Matth. naiv (ganz gegen den Gen. τοῦ νοός) zu fragen: „Warum ſoll nun eigentlich das πν. als ſolches nicht das göttliche ſein können?" Wir ſagen aber, ſeiner guten Meinung heraushelfend, ganz deutlich: es iſt die vom Geiſte Gottes durchdrungene, wenigſtens neu geweckte, dadurch ſelbſt wieder als Geiſt lebendige — innerſte, geiſtige Natur des Menſchen. Dies πνεῦμα, nach der im Grunde wiederhergeſtellten Einheit Gottes und des Menſchen, iſt das vorausgeſetzte Element und Medium unſerer, nach dem erſten Anfange nun unſerer Mitwirkung zugewieſenen, fortgehenden Erneuerung. Wenn der Ap. zu noch Unbekehrten von vorn herein ſprechen ſollte: Erneuert euch ſelbſt! dann hätte Harl. Recht, das wäre widerſinnig; aber er ſetzt hier eben V. 24. den καινὸς ἄνθρ. der Leſer als vorhanden und ſchon κτισθείς voraus [1]). Hieraus ergibt ſich, wie diesmal auch v. Meyer's Note (an ſich wahr aber nicht deutlich im Ausdruck hervorkehrend, was es grade gilt) ungenügend bleibt: „im innerſten Seelengrund, innig und geiſtlich" — denn theils die Uebertragung in's Adverbiale verflacht das Wort des Ap., theils gilt es den Geiſt (als Grundlage des „geiſtlich") viel beſtimmter als das mit Gottes Geiſt Zuſammenhang habende, nun erſt ſo vorhandene Kriterium des neuen Menſchen hervorzuheben [2]). Zuletzt werden wir unmöglich Rückert's Proteſt annehmen können: „der Dat. iſt in jedem Falle nicht inſtrumental, ſondern Dativ der Beziehung" — vielmehr zeigt ſich uns die Kauſalität ſelbſt als einbegriffen in die Beziehung. Auf keinen Fall iſt πνεῦμα τοῦ νοός (als ob κατὰ τὸ πν. ſtände) ſo unmittelbar das Subjekt, welches erneuert werden ſoll (indem nach Rück. unſre höhere Natur „nur der Erneuerung bedürfe!") — ein abermaliger Accus. zum

---

1) Ganz wohl redet in ihrer Sprache die verachtete Berl. B. hier von dem „ſubtilen, zarten Fünklein," das noch verborgentlich vorhanden ſei, nach Gottes Geiſt als nach ſeinem Urſprung ſich ſehne, dann in der Buße und Bekehrung mit Gottes Kraft hervorbreche zur Erneuerung. Wie Gottes Geiſt in unſrem Geiſte ſei, davon predigt Oetinger: „Wer wird die Luft in eine Luftbüchſe bringen, es bleibt millionenmal mehr Luft und Geiſt außer der Büchſe als in der Büchſe; und doch iſt ein Zuſammenfluß, eine Sympſychie und Sympathie in der ganzen Luft mit unſerer Luft in der Lunge, und mit unſerem Geiſt und dem Geiſte Gottes."

2) Das Ungenügende bei Harl. (S. 424.) wolle der Leſer ſelbſt hiernach vervollſtändigen, berichtigen. Ganz falſch aber verſteht gar Paſſ. unter πνεῦμα noch etwas am alten Menſchen, das ſelbſt erneuert werden müſſe: „wir dürfen nicht im Geiſte unſeres Gemüthes bleiben, nicht in den Gedanken — Unarten — Trieben des eigenen Geiſtes!"

reflex. ἀνανεοῦσθαι. (Passav.: „auch das Höchste in uns, unser schönstes und feinstes Denken, Dichten und Lieben, was sich alles in unserem Herzen und Gemüthe beweget, das Innigste und Geistigste in uns, unser tiefstes Leben, der Geist muß in uns erneuert werden!" O nein, das Alles heißt nie so schlechthin πνεῦμα, als ob auch ein πν. παλαιόν vorkäme!) Sondern obwohl es V. 17. ἐν ματαιότητι hieß, lesen wir jetzt doch nicht wieder ganz entsprechend ἐν τῷ πνεύματι, auf daß mitbezeichnet werde: durch den (jetzt in euch lebendigen) Geist, vom Geiste her als Prinzip aller νεότης und alles ἀνανεάζειν.

Daß nun das Anziehen des neuen Menschen ein innerlich zu vollziehendes ist, haben wir mit dem Allen erkannt; jedoch steht der Ausdruck zugleich nicht ohne Bezug auf den Wandel, die Erscheinung nach außen: die innere Wahrheit des neuen Wesens in Jesu kann und soll ja nicht anders als in Gerechtigkeit und Heiligkeit sich äußern, damit angethan sich zeigen. Dieser unser neuer Mensch wird — wie könnten wir sonst ermahnt werden, ihn (immer fester, fleißiger, täglich wie das Kleid zum Tageswandel, Röm. 13.) anzuziehen? — er wird als vorhanden vorausgesetzt, sagten wir. Aber wir meinen das nicht sowohl von dem gelegten Grund und hervorgerufenen Anfang in uns selber, als von der (Kap. 2, 15. verkündigten) Bereitung des neuen Menschen für uns Alle schon in Christo. Wer im lebendigen Glauben, durch den Geist Zusammenhang mit Christo gewonnen hat, soll Christum anziehen (Röm. 13, 14.), eben damit seinen neuen Menschen. Daher κτισθέντα viel weiter greift, als ἀνανεοῦσθαι, nun wirklich durch Christum zurückleitet in den innersten Grund, in das Wiederherstellen der ursprünglichen Schöpfung. Wenn Kol. 3, 10. ἀνακαινούμενος auf die fortgehende Vollendung vorausblickt, so schauet hier κτισθείς auf den lebendig begründenden Anfang zurück. Mit Rückblick auf Kap. 2, 10. stellt es ein Gegentheil zu φθειρόμενος vorhin: der Mensch von Natur verderbt, zerstört nur das Geschaffene, Gottes Geist in unserm Geist bringt durch eine καινὴ κτίσις das Erstgeschaffene wieder[1]). Ein für allemal — wie die Form κτισθέντα nothwendig bezeichnet — in Christi Person ist für uns geschaffen und bereitet, was wir anzuziehen haben[2]). Nicht bloß „durch Christus" (Harl.) — als ob der Ap. diesen neuen Menschen, der als erst anzuziehender doch auch nicht schon so ganz und fertig in uns gedacht ist, wieder abstrakt, als Begriff denken könnte; sondern in konkretester Realität ist

1) Weit vorüber streifen also Flachheiten wie bei Flatt: „der nach Gottes Muster sich bildet" — B.-Cruſ.: „nach Gott eingerichtet ist."

2) Vergl. Tippelskirch's Predigten: Wahrh. zur Gottseligk. S. 253.

er in Christo geschaffen[1]). Und zwar κατὰ θεόν, d. h. nicht: „nach dem Ebenbilde Gottes in Christo" (ohne Komma), denn nach dem schon in Christo vorhandenen Ebenbilde wird er (in uns) erst, ist er noch nicht geschaffen; wohl aber: nach dem Ebenbilde Gottes, in Christo. Wenn B.-Cruſ. hiebei rationaliſtiſch zu faſeln anhebt: „das Gottesbild erhält in dieſer Stelle eine neue, höhere Bedeutung, es iſt etwas vom Menſchen zu Erwerbendes" — ſo wollen wir uns dieſe Verbeſſerung des A.T. ernſtlichſt verbitten, auch höflichſt gegen dieſes gar zu ſtolze, unmögliche Erwerben Einſpruch thun eben mit dem κτισθέντα dieſer Stelle. Dieſer Ausdruck meint natürlich unmittelbar die einzig aus Gottes Macht und Gnade gekommene neue Schöpfung in Chriſto (Kap. 2.), nennt es aber Schöpfung nur mit Bezug auf das erſte Schaffen, auf die darin gegebene Wiederherſtellung des Erſtgeſchaffenen, dann Verderbten, Verlorenen. (Kol. 3, 10. κτίσαντος αὐτόν unmittelbar vom erſten Schaffen gemeint.) Die jedenfalls bei dieſem Zuſammenhang, nach dieſer Parallele in κατὰ θεόν liegende „Anſpielung" — beſſer wohl offne, ſtarke Zurückweiſung auf 1 Moſ. 1, 26. 27. gibt auch Harl. natürlich zu: κατὰ θεόν (jetzt neben κτισθείς tiefer greifend als die vorigen κατά) iſt weder διά noch παρά oder ὑπό, ſondern fällt zuſammen mit κατ' εἰκόνα Kol. 3, 10. vgl. 1 Petr. 1, 15. κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς. Wie wir V. 17. von Anfang her in ματαιότης und allem Uebrigen die Zurückweiſung auf den Urſtand ſich vorbereitend fanden, wie dann V. 22. deutlicher an jenen erſten, prototypiſchen Sündenfall, wo Tod und Verderben aus dem Betruge der Luſt kam, erinnerte, ſo ſchließt jetzt der Ap. mit offenſtem Ausdruck ab. Sehr wahr bezeugt Olsh. die dogmatiſche Wichtigkeit der Worte in V. 24., welche „den neuen M. als Herſtellung des göttl. Ebenbildes charakteriſiren und zugleich die ſpecifiſchen Merkmale dieſes Ebenb. angeben." Auch das vergeſſe man aber nicht dabei: Chriſtus, der andere Adam, iſt nicht bloß „das Urbild, wonach der Menſch in der Wiedergeburt geſchaffen wird" — ſondern wirklich ſchon ſelber die εἰκών, wonach, worin der erſte Adam geſchaffen war; nur ſo begründet ſich die Wiederherſtellung.

Alſo ἐν δικαιοσύνῃ κτλ. charakteriſirt den neuen M., gibt die ſpecif. Merkmale des göttl. Ebenb. an. Von einem ἐν instrumentale (Mor.,

1) Alſo Rück. geht ganz irre, wenn er in dieſem κτίζειν das, was Gott jetzt bei der Erneuerung thue, zu ſuchen ganz verbietet — wenn er κτισθείς auf die erſte Schöpfung bezieht, alſo den neuen (erneuerten) Menſchen völlig mit dem ehemaligen, urſprünglichen (der nun wieder der ideale ſei!) konfundirt. Vgl. dagegen richtig Matth., der nur noch nicht genug das ἀνακαινούμενος als κτιζόμενος (wenn auch nicht μέλλων κτισθῆναι) vom κτισθείς in Chriſto ſondert.

Flatt) darf nicht die Rede sein, eben so wenig steht ἐν für εἰς (Beza, Koppe), sondern der anzuziehende, schon geschaffene n. M. lebt und besteht, als in seinem wesentlichen Charakter, in Gerechtigkeit und Heiligkeit, wie Gott gerecht und heilig ist. Was ist der Sinn und Unterschied in dieser Zusammenstellung von δίκαιος und ὅσιος, welche noch eben so Luc. 1, 75. 1 Thess. 2, 10. Tit. 1, 8. Offb. 16, 5. ja schon Weish. 9, 3. Ps. 145, 17. bis 5 Mos. 32, 4. zurück sich findet? Schon die einfache Bemerkung, welche sich in diesen Stellen bestätigt, daß hier der Ap. von der in Gott selbst urbildlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit redet, ist entscheidend gegen das Geltendmachen des niedern Sprachgebr. bei den Griechen, wonach ὅσιος das Verhalten gegen Gott, δίκαιος die Stellung zu den Menschen ausdrückt[1]). Denn hier kann allein gelten: gerecht und heilig, wie Gott gerecht und heilig ist — aufsteigend von der Gerechtigkeit (die noch natürlicher und häufiger auch als „menschliche Tugend" erscheint) zur gottgemäßen Heiligkeit. Wir meinen folglich: ὁσιότης ist die fleckenlose Reinheit der Liebe (insofern = ἅγιος Kap. 5, 27. 1, 4. vgl. Hebr. 7, 26. 1 Tim. 2, 8.) — aus und auf diesem innern Grunde aber bewegt und erzeigt sich die Gerechtigkeit des Thuns, des richtigen Einhaltens aller Verhältnisse nach Gebühr der Wahrheit und ihres Rechtes. Vgl. Weish. 12, 15 ff. so wie Offb. 16, 5. (auch Ps. 145, 17.) die Herleitung der Gerechtigkeit aus der Heiligkeit. Halb wahr findet Olsh. in δικαιοσύνη das richtige Verhältniß — in ὁσιότης die Integrität des geistigen Lebens[2]); aber wenn jenes „richtige Verhältniß" jedenfalls auch die äußere Beziehung des Verhaltens zu den Menschen angeht[3]), so bezieht sich dagegen diese „Integrität" allerdings nicht bloß auf die Pietät gegen Gott, sondern auf die Reinheit und Ganzheit an sich, auch als Grundlage der Gerechtigkeit nach Außen. Die populäre Note bei Brandt: „Ger. geht mehr auf die Gesinnung, Heil. mehr auf den Wandel"[4]) — müßte man wenigstens umkehren, dann behält etwa diese Sonderung ihre freilich nur oberflächliche Wahrheit. Näher treffen würde vielleicht die Wahrnehmung hier, daß δικαιοσύνη mit ihrem rechten Maaß jeder

1) Philo (de Abr. tom. II. p. 30, 23.): ὁσιότης μὲν πρὸς θεόν, δικαιοσύνη δὲ πρὸς ἀνθρώπους θεωρεῖται. Plut. (Demetr.) τοῦτο καὶ πρὸς θεοὺς ὅσιον καὶ πρὸς ἀνθρώπους εἶναι δίκαιον. B.-Cruſ. nimmt noch unſre Stelle eben ſo, vergleicht Tit. 2, 12. wo aber εὐσεβῶς ganz etwas Anderes.

2) Rectitudo et integritas omnium virium hieß es die alte Dogmatik im locus de justitia originali.

3) Innerlich richtiges Verhältniß unter den Seelenkräften für ſich heißt nimmermehr Gerechtigkeit! Niemand iſt „gerecht" rein in ſich ſelbſt, ohne Bezug auf Thun — auch Gott nicht.

4) Auch Allioli ſo: rechte Ordnung im Innern, daraus dann heiliges Leben.

πλεονεξία, so wie ὁσιότης in ihrer zarten Reinheit jeder ἀκαθαρσία gegenübertritt. Endlich der offenbar gleich nahe zu Beidem gehörige Beisatz τῆς ἀληθείας wird nur aus V. 21. und 25. zugleich (als in der Mitte stehend) richtig zu erklären sein. Allerdings, Luther's „rechtschaffene G. u. H."[1]) gehört mit in den Sinn, denn es gibt auch falsche, gab im A. T. vorbildliche; dennoch muß das konkrete, nachdrückliche τῆς ἀληθείας, als deutliches Oppos. zu τῆς ἀπάτης vorhin, mehr bedeuten und sich auf die ἀλήθ. ἐν Ἰησοῦ zurückführen lassen. Wenn δικ. und ὁσ. mehr charakterisirende Merkmale des Gottesbildes in uns sind[2]), so bringt nun ἀλήθεια, damit dieselben Wesen und nicht Schein, Wahrheit und nicht Lüge seien, erst den innern, nothwendigen Grund nach: die Wahrheit, welche Jesus hat, ist, bringt, welche nun in Jesu ist für alle die Seinigen, ist eben die καινὴ κτίσις, in welcher Ger. u. Heil. gegeben sind, aus ihr fortwährend sich erneuern[3]). Hat die alte Dogmatik sich unsern Vers als dictum classicum für die justitia originalis angeeignet, so war das zwar erlaubt, doch hätte sie dabei nicht ohne Weiteres κτισθείς auf die erste Schöpfung beziehen sollen, auch nicht übersehen, daß τῆς ἀληθείας, die Leugnung und Wegräumung jeder πλάνη, ἀπάτη, der Protest gegen alles ψεῦδος — erst ein Charakter des neugeschaffenen Ebenbildes ist, am Anfange sich diese ἀλήθεια im δίκαιον und ὅσιον εἶναι unbewußt von selbst verstand.

Wir kommen weiter zu V. 25—30., einer Exposition des so eben als Ablegen des Alten und Anziehen des Neuen bezeichneten Weges, wobei der Ap. schon, mehr als bisher, in das Besondre der Erweisung eingeht, jedoch den neuen Wandel in Jesu noch mit beständigem Gegensatze des alten darstellt. Hier gehet Alles fortschreitend und wachsthümlich zu, durch wiederholte, mit Ablegen und Anziehen gleichmäßig bemühte Uebung in Sinn, Werk und Wort: die Lüge ist noch da, aber das Wahr-

1) Glass. vera, non ficta et fucata. Grot. quae sint in esse, non in videri. Sogar des Chrys. Gegensatz mit der typischen G. u. H. liegt nicht so gänzlich außerhalb des Zusammenhanges, wie Harl. meint.

2) Und zwar, wie sie zuerst in Jesu charakteristisch wiedererscheinen! Denn: „in Jesu Christi heiliger Menschheit steht der neue Mensch vollendet da, ein Ebenbild der göttlichen Heiligkeit (und Ger.) in derselben Natur, die in Adam das Bild Gottes (so gut wie) verloren hat." So schon in meinen Epistelpredigten.

3) Daß hierin wieder die objektive Wahrheit, für welche es zunächst unser Erkennen und Aufnehmen gilt, als Prinzip der angeeigneten und subjektiven vorausgesetzt ist, versteht sich. Hirschb. Bibel: „die aus der Erkenntniß der Wahrh. gegen allen vorigen Irrthum und Betrug entstehet, und auch wahrhaftig das ist, was sie sein soll." Passav. führt auch richtig an: „der neue Mensch wächst aus der Wahrh. hervor — aus dem Worte Gottes — Joh. 17, 17."

heitreden wird in der neuen Liebe geübt; vom Zorn wird die Sünde des eigenen Aufwallens geschieden; der inwendige Dieb (der alte Mensch) wandelt sich mit Anstrengung in einen fleißigen Wohlthäter; das faule Wort wird nicht aus dem Munde gelassen, vielmehr das Gute, das Erbauende zu reden befleißigt man sich. Bei dem Allen wirkt die noch kämpfende, das Alte verleugnende Uebung in Werk und Wort auf die Gesinnung zurück und führt dem Ziel V. 31. 32. entgegen, wo alle Bosheit weggenommen, nur Wandel in der Liebe noch übrig ist[1]). Das Alles aber nur aus dem Lebensgrunde der neuen Geburt, wie an diesem Orte Harl. eben so passend als wahr und schön sagt: „Was der Ap. abzulegen gebietet, ist nichts, was nicht auch eine heidnische Moral als Sünde bezeichnen und verbieten könnte; der Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum besteht nicht in dem Inhalt der Sittengebote, sondern in den Motiven" — und zwar den lebendigen der Kraft, fügen wir bei. Nicht eben so gut jedoch trifft Harl. den disponirenden Faden der tiefer zu fassenden heiligen Rede, wenn er nun meint: der Ap. werde durch die Verwilderung der Sitten in der Heidenwelt veranlaßt, zunächst an die gröbsten Ausbrüche der Sünde zu denken[2]). Wahrlich, was er vom Lügen, Zürnen, Stehlen u. s. w. sagt, ist ganz anders gemeint. Indem er aus ἀλήθεια V. 21. in ἀγάπη V. 15. hinüberleiten will, ergibt sich ihm zuerst V. 25. ein Beispiel der Sünde, ein nur scheinbar vereinzelt dastehendes, worin er das allgemeine Grundwesen des alten und neuen Menschen erfaßt, wo schon sich zeigen muß, wie wahr sein in Liebe (μέλη, das in Christo neu dazu kommende, lebendige Prinzip!) gewissermaßen Alles zusammenfaßt, begründet. Wie V. 19. in den speciellen Erscheinungen, welche den Ausdruck liefern, doch nur der allgemeine Charakter des Heidenwandels zur Erkenntniß kam, nicht anders jetzt gegenüber. Die proverbial sinnig, mehrsagend hingestellte Reihefolge von Einzelheiten, welche V. 26—30. folgt, vertritt wirklich bedeutsam zugleich das Allgemeine, wie wir schon daraus erkennen, daß für Gesinnung, Werk und Wort je ein Beispiel, nehmlich ein signifikantes folgt. Wie treffend grade

1) „Es muß ein steter Fleiß und Treue angewendet werden, sein inneres Licht und Ueberzeugung auch in das Aeußere zu führen. So auf etwas Ganzes auch Alles eingerichtet ist, so läßt man sich's doch nicht verdrießen, seine Treue auch im Geringen prüfen zu lassen." (Rieger.) Besser noch gibt die Berl. B. den Uebergang zwischen V. 24. u. 25. an: „Wollt ihr wissen, was der alte Mensch ist, so sehet nur eure Begierden, eure Worte und Werke an, und fanget an dieselben zu richten!"

2) Vollends wenn bis Kap. 5, 2. nun von der „Gerechtigkeit gegen Andre" die Rede sein soll, dann bis Kap. 5, 20. von der „heiligen Reinheit des Innern" — so werden wir dieser sehr oberflächlichen Wahrnehmung eine viel tiefere Disposition entgegenstellen.

vom Zorn geredet wird, um die feine Gränze des neuen Wesens, wo Wahrheit und Liebe beisammen bleiben, zu treffen, werden wir sehen, desgleichen weiter die genaue Ordnung des Zusammenhanges, die richtig abschließende Rückkehr in's Allgemeine V. 31. 32.

**V. 25.** Darum, ablegend die Lüge, redet Wahrheit, ein Jeglicher mit seinem Nächsten, weil wir unter einander Glieder sind.

Wie das *Διό* nun anhebt, Specielles aus dem allgem. Grunde hervorzuheben, leuchtet wohl Allen ein; weniger freilich, wie namentlich diese erste Specialität noch zugleich den allgem. Grund anzeigen soll. Wahrheit ist, wenn es auf konkrete Gestaltung ankommt, der erste große Charakterzug des neuen Menschen: also der allgem. Begriff, den wir V. 21. erkannten, wird wieder aufgenommen zur Entwicklung, nur daß jetzt natürlich seine subjektive Seite, die Wahrhaftigkeit in der Wahrheit hervortreten muß, auch bereits von der einzelnen Bethätigung, vom Wahrheit-Reden sich's handelt. Wiederum die Hinweisung auf unsern gliedlichen Zusammenhang führt zur Liebe hinüber. Endlich tritt der längst seit V. 17. gemeinte Imperativ der Ermahnung in die Sprachform vollends hervor, das λαλεῖτε wird jedoch abermals erst vermittelt durch ein Partic. ἀποθέμενοι, welches noch eng an V. 22. sich knüpft. Dies ἀποθέμενοι geht nicht etwa fertig vorher, sondern in dem λαλεῖν ἀλήθειαν stets begleitend fort, gehört mit bleibendem Nachdrucke dazu; denn erst allmählig im eifrigen Auswirken des neuen Wesens gelingt und vollzieht sich auch das Abwerfen des alten, die entgegengesetzte Tugend besetzt nicht etwa das geräumte Feld, sondern treibt selber lebendig wirkend den Fehler aus. Nach dem Allen wird uns klar sein, wie τὸ ψεῦδος (nicht wie Luth., sondern im bedeutsamen Sing., vollends nicht etwa τὸ ψεύδεσθαι = λαλεῖν ψεύδη) neben ἀποθ. ganz gelten will, wie Joh. 8, 44. — natürlich hier als Charakter und Eigenheit des alten Menschen, voller Gegensatz mit ἀλήθεια ἐν Ἰησοῦ. B.-Cruſ. erinnert in seiner Weise gut, daß „die Wahrhaftigkeit schon im Geiste des Mosaismus an der Spitze der Tugenden stand, als ihre Summe bezeichnet wurde." Wenn er dafür Pſ. 119, 30. Jeſ. 26, 10. Spr. 26, 6. citirt, so ist das dritte Citat wohl Druckfehler für 16, 6. und אֶרֶץ נְכֹחוֹת Jeſ. 26. (vgl. Kap. 30, 10.) fälschlich auf die Wahrheit bezogen; wir verweisen vielmehr noch auf 2 Mos. 18, 21. gleich zu Anfang, auf Sach. 8, 16 ff. (wovon bald näher) Pſ. 51, 8. 26, 2—4. 15, 2. (oppos. 12, 3.) Wenn im Dekalog nach anderem Prinzipe der Ordnung, von dem Organismus der menschlichen

Verhältnisse her das Tödten voransteht, das Lügen erst nachkommt, so setzt dagegen der Ap. hier, wo er vom Grunde der neuen Geburt Alles herleitet, mit völligem Rechte das abzulegende ψεῦδος noch vor Zorn und Diebstahl, denn erst aus der in uns gepflanzten Wahrheit kommt Liebe wie Gerechtigkeit. Erste Forderung wird also, daß auch das Reden oder sich Erzeigen dem allgemeinen Grundprinzip entspreche. Die Lüge ist, wie vom Teufel, so das jetzige Wesen des alten Menschen, der im zu Betrug werdenden Irrthum sich selber verderbt — d. h. doch wohl auch: sich selber belügt. Er lebt recht eigentlich in Heuchelei und Unaufrichtigkeit, darum redet er auch die Lüge, ist überhaupt nach außen hin durch und durch unwahr (Röm. 3, 4.); dagegen die Aufdeckung des großen Irrthums und Selbstbetruges nimmt auch durch Wiederherstellung der Wahrheit Gottes im neuen Menschen (Pred. 7, 29.) mit der Lüge das Lügen hinweg. Schon im Kinde zeigt sich das, christliche Zucht soll es daher mit der Falschheit am strengsten nehmen [1]).

Weil sich's leider also verhält und hier das ἀποθέσθαι nicht mit einmal geschwinde vollbracht ist, schon darum, wie dann aus andrem Grunde der Wahrheit und Liebe selber verlangt auch der Ap. nicht ohne Weiteres (was doch der nächste Gegensatz wäre): λαλ. τὴν ἀλήθειαν, s. v. a. πᾶσαν. Theils ist wohl das Abthun aller Lüge sofort streng zu verlangen, aber nicht eben so gleich das Reden aller Wahrheit (ehe sie vorhanden, lebendig eingepflanzt sein kann); theils bleibt es, um der Sünde und Schwachheit der Andern willen, selbst Unrecht, wider die Liebe und ihre Weisheit, stets die ganze, volle Wahrheit zu sagen, wie wir an Jesu Zurückhaltung sehen. Was du sagst, sei wahr — das ist genug, aber Alles was wahr ist zu sagen wäre vom Uebel [2]). Diese Begründung des Wahrheitredens in der Liebe tritt alsbald hell hervor im neuen Motiv: weil wir Glieder sind — zuvor jedoch ist noch der Beisatz ἕκαστος κτλ. (welcher dazu hinüberführt) genauer anzusehen. Schon Hier. hat die unleugbare Anspielung auf Sach. 8, 16. erkannt, wobei wir uns, hoffentlich nicht allzu fein, die Bemerkung erlauben, daß der Ap. anstatt mit LXX. πρὸς τὸν πλησ. lieber ganz textgemäß (אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ) μετά gesetzt hat, um schon dadurch den innigen Zusammenhang als μέλη auszudrücken. Wenn Grot. nach August. aber dies πλησίον hier als absichtlich erweiternde Bezeichnung des Mitmenschen, auch über die Gemeinde hinaus, nehmen will, so ist der darin liegenden Wahrheit wenigstens ganz anders beizukommen. Für's

1) Ueber die mancherlei Lügen des alten Menschen — bis zu den sogenannten frommen Lügen auch leider noch der Gläubigen redet Passav. eben so wahr als praktisch.

2) Schon hier gilt ein beschränkendes εἴ τις ἀληθὴς λόγος πρὸς οἰκοδομήν, wie V. 29. sich zeigen wird.

Erste bleibt es falsch, daß hier der Ap. zuvor mit solcher Erweiterung reden könne, da doch sein ἀλλήλων μέλη durch einfaches ὅτι damit parallel steht. Also nicht: aperte loquimini, quod sentitis, non tantum apud Christianos, sed etiam apud alios — wobei dann der folg. Satz herabgedrückt werden muß, als ob er mit μέλη wirklich nur sagen solle: praeter illam societatem, de qua egimus, est et alia quaedam societas aut civitatis, aut humani generis, et haec quoque observanda est![1]) O nein, so freilich nicht, denn zunächst gehet ἀλλήλων, einerlei mit πλησίον, offenbar auf die Christen, vgl. Kol. 3, 9. μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους — in welcher Parallele dann das εἰς (oppos. zu μετά hier) als falsches erga zum lieblos beleidigenden contra wird. Auch Bengel's Gedanke, daß in ἀλλήλων wenigstens an Juden- und Heidenchristen (die nach Kol. 3, 11. in Christo Vereinten) erinnert werde, liegt gänzlich ab von dem Wege des tief allgemeinen Sinnes, in welchem der Ap. spricht. Wir müssen wohl fassen, was er mit seinem, zum alttestamentlichen, gesetzlichen Ausdruck nachgebrachten ὅτι meint. Obenan halte man fest, daß μέλη sich zunächst nur auf den Gemeindeleib, auf V. 15. 16. beziehen kann[2]): wir sind folglich einander diese ἐπιχορηγία des Wahrheitredens im Zusammenhange des Ganzen schuldig[3]); nicht bloß zur δικαιοσύνη nach dem engeren, gesetzl. Begriff des Rechtes gehört die Wahrhaftigkeit, sondern sie hängt wesentlich mit der Liebe zusammen. Das ist noch ganz etwas Anderes als der moderne, schiefe Ausdruck, welchen B.-Cruſ. als Meinung des Ap. unterschiebt: er fasse die Wahrhaftigk. als Anerkenntniß der Würde in andern Menschen auf. Nicht auf ein εἰσί für die Andern verweiset er ja, sondern auf ein ἐσμέν für unsre Verpflichtung; das Glied leistet zuerst selbst Handreichung, dann fordert es dasselbe vom Mit-Glied. Fragen wir also nach der Beziehung zu πλησ. vorher, so müssen wir wieder zuerst sagen: μέλος ist nun die neutestamentliche Vertiefung, Verklärung (oder wie man's nenne) für den (auch im Röm.Br. und bei Jakobus beibehal-

1) Grot. hat sich von vorn herein den Sinn der Stelle verdorben durch die flache, verengende Fassung, als rede der Ap. nur gegen die Lügen, welche Christen begingen — ut gratias captarent aut Judaeorum aut gentium.

2) Die Redeweise ἀλλήλων μέλη hier wie Röm. 12, 5. ist nicht ungenau, wie nach Grot. vielfach behauptet wird (s. z. B. Flatt u. Rück.) — als ob eigentlich συμμέλη gesagt sein müßte, weil freilich nicht Einer des Andern Glied ist, d. h. der Andre sein Leib. Sondern ganz richtig steht μέλη zuerst absolut: Glieder (nehmlich Christi) — dann heißt der Gen. ἀλλ. s. v. a. für und mit einander: der Eine so gut wie der Andre ist ein Glied, und zwar an ihm hangend, auch sein (weil des Leibes) dienendes Glied.

3) Der Leib, dessen Glieder einander täuschen, wäre ein monstrum, wie Calv. sagt, wie schon Chrys. in Analogie von 1 Kor. 12. schildernd ausgeführt hat.

tenen) Gesetzes-Terminus πλησίον. Wenn in diesem noch mehr das Nebeneinander gleicher Existenz und Berechtigung vortritt (obgleich schon für Israel in der Zusammengehörigkeit zu Einem Volke), so dringt jetzt im Isr. nach dem Geiste das lebendige Gesetz der Liebe tiefer in die gliedliche Gemeinschaft. Und weil (wie v. Gerl. erinnert) „das Gemeindeverhältniß der Christen unter einander dem Ap. in diesem Schreiben stets die Hauptsache ist" — so bleibt er gewiß auch im Hauptgedanken seiner Ermahnung bei dem wechselseitigen Verkehr dieser Gemeinde, seiner Leser stehen, zeigt ihnen das Lügen als widernatürlich unter Gliedern, die in Liebe zusammenhangen sollen. Außerhalb dieses Gedankenkreises indessen, weil er ja doch gewiß nicht will, daß man etwa die Nichtchristen draußen belüge, weil er τὸ ψεῦδος unbedingt gesetzt hat, greift er mit πλησίον zugleich über die Gemeinde hinaus, grade wie schon im A. T. aus dem engeren Sinn dieses Wortes ein Bezug auf den Fremdling, auf jeden Menschen sich entwickelte. Hierin liegt dann die Wahrheit des vorhin Abgewiesenen: indem die Gemeinde des Herrn in entgegenkommender, anbietender, hoffender Liebe schon auf die Welt, in der sie leben muß, die Gesetze ihrer heiligen Liebespflicht überträgt, sogar in den natürlich-sittlichen Verhältnissen ein anstrebendes Analogon ihrer Gemeinschaft schauet, insofern spricht des Ap. begründender Satz: ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη — zugleich mit christlichem Wort eine allgemeine Wahrheit aus, eine Wahrheit, welche besonders jetzt in christlichen Völkern der Katechet getrost mit dem specifisch-Christlichen so verschmolzen lassen darf. Das Wahrheit-Reden Einer mit dem Andern neben ihm (Reden auch im weitern Sinne des Geistes, wahr sein gegen einander in jeder Art von Aeußerung) ist einerseits eine sittliche Grundlage, fundamentale Bedingung jedes menschlichen Zusammenlebens, anderseits wieder eine Konsequenz und Verpflichtung jedes irgendwie gliedlich zu nennenden Verbundenseins, des geselligen Lebens insgemein. O wenn das einmal recht erkannt und befolgt würde in Volk und Staat — wenn auch nur in der Kirche, zum wenigsten (wo es auch noch sehr fehlt) unter den lebendig Gläubigen!

**V. 26. 27.** Zürnet, und sündiget nicht; die Sonne gehe nicht unter über eurer Erzürnung; gebet auch nicht Raum dem Teufel.

Der erste Satz ist so buchstäblich und einfach klar, gehört so ganz in den tiefsten Zusammenhang an dem Orte grade, wo er steht, redet so bestimmt entscheidend von einem täglich fast uns gestellten Problem ächter Ethik, die mit praktischem Ernst von innen heraus Natur und Gnade,

Fleisch und Geist scheiden, im Konflikt mit der Sünde doch die Sünde meiden soll und will — daß gewiß überall das einfältige, lebendige, praktische Verständniß mit mehr oder weniger Klarheit doch das Rechte, den Grundgedanken getroffen hat. Aber die Gelehrten haben — theils als die Ungelehrigen, theils als die Leichtfertigen sogar — eine große Schwierigkeit und Dunkelheit in dies nicht einmal schwer zu Verstehende glücklich hineingebracht! Wir erlauben uns, ehe wir mit ihren Bedenken verhandeln, den klaren Sinn voran kürzlich festzustellen, und zwar mit Ergänzung des Hauptmangels, aus dem alle solche Mißverständnisse zunächst schon kommen, mit Aufdeckung des innern Zusammenhanges, über den die Exegeten blind weg laufen. Indem der Ap. das bereits V. 25. in einer speciellen Erscheinung hervorgezogene Wesen des alten und neuen Menschen in ihrem Gegensatze nunmehr näher darlegen, ferner charakteristische Einzelheiten, bedeutsam scheidende und entscheidende Specialitäten, die doch nur den Grund ausdrücken, vorführen will — hat er einen dreifach verschlungenen Gedankengang im Sinne. Was nehmlich den äußeren Rahmen seiner Anordnung so zu sagen betrifft, schreitet er zunächst von der Gesinnung, innern Gemüthsstimmung V. 26. (wozu 27. gehört) durch das Werk V. 28. zum Wort V. 29. — so daß er damit wieder in dieselbe, nächste Aeußerung des Innern durch die Rede, wovon V. 25. ausging, zurückkehrt. Das ist das Erste, was wir deutlich bemerken in der auftretenden Reihe: Zorn, Diebstahl, faules Geschwätz. Aber darunter liegt ein Zweites: indem sich der Ap. seine Heiligen, die würdig wandeln sollen, als mitten unter den übrigen Heiden, im Konflikte mit der Lüge, Sünde, Ungerechtigkeit und Unreinheit der Welt denkt, gilt es für sie den graden Weg der Wahrheit, d. h. wieder zunächst der heiligen Reinheit in Gerechtigkeit. Ehe nun mit V. 28. (speciell bezeichnend) angedeutet werden kann, wie sie selbst sich aller thätlichen Ungerechtigkeit zu enthalten haben, will und muß er zuvor in's Auge fassen, wie die Ungerechtigkeit um und wider sie, das Verderben und die Feindschaft der argen Welt ihnen das große, tiefeinschneidende Problem stellt: sich dadurch nicht sündlich erregen zu lassen wider die Liebe, dennoch dabei den Eifer der Wahrheit zu behaupten. Auch dies führt unmittelbar auf die nöthige Scheidung zwischen dem gerechten und falschen Zorn[1]). Endlich

1) Nichts Anderes ist das im Grunde als was in der schon angeführten Stelle Sach. 8, 16. gleich dabei steht: אֱמֶת וּמִשְׁפַּט שָׁלוֹם שִׁפְטוּ (vgl. im Parallel-Kapitel vorher 7, 9. dasselbe) — denn das „Richtet recht!" soll weder die Wahrheit verleugnen noch den Frieden der Liebe verletzen, vgl., was der Herr Joh. 7, 24. seinen zornigen Feinden sagt, mit Joh. 8, 15. 16. Ist nicht sündlicher Zorn ein Richten nach dem Fleisch, heiliger dagegen das rechte Gericht?

so vollzieht sich, was im vielseitig tiefen Gedankengange, wie wir schon sagten, als das Hauptmoment vorantritt, die Ausgleichung der Wahrheit mit der Liebe, die Behauptung, daß nur ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ das Rechte sein kann. Liegt nicht ganz eigentlich das Zürnen auf der feinen, so schwer inne zu haltenden Gränze, wo es dies gilt, wo in der tiefsten Mitte des erregten Gemüthes Natur und Gnade sich zu scheiden haben, auf daß die Wahrheit der Liebe, die Liebe der Wahrheit sich bewähre? Die Lüge ist unbedingt und an sich dem alten Menschen gehörig, nimmermehr (z. B. als Nothlüge, scheinbare Liebeslüge der Schmeichelei, des Wohlthun-Wollens u. dgl.) zu gestatten; dagegen der Zorn ist nicht so schlechthin Sünde. Die kalte, strenge Lehre der Stoiker hierüber ist unnatürlich und in der eigenen Praxis dieser Theoretiker bis heutigen Tages nur wieder selbst eine Lüge geworden: was ein Seneca de ira und de constantia sapientis aufstellt, geht von gutem Grunde aus und klingt wohl fast christlich, doch weiß diese stolze „Verachtung" des Unrechts nichts von der eingehenden Demuth der wahren Liebe, nichts vom heiligen Eifer um der Wahrheit, um des beleidigten Gottes willen wie zum Heil des Nächsten. Freilich liebloser Zorn ist aus dem Fleische, aber zornlose Liebe — wäre sie nicht wiederum gegen die Wahrheit, die wir für den Andern haben sollen mit ganzem Ernst, folglich eine Falschheit gegen ihn?[1]). Diese Lehre der Schrift vom Zorne bestätigt sich überall, schon Jac. 1, 19. 20. ist eine klar entscheidende Stelle: hier dürfen wir doch wahrlich nicht (mit Olsh. zum Eph.Br.) sagen, daß jeder Zorn eines Menschen (Jac. hat nicht wieder ὀργὴ γὰρ ἀνθρώπου gesagt!) in scharfem Gegensatze mit Gott, der allein zürnen dürfe, verboten sei; denn wir sollen ja nur langsam zum Zorne sein, wie zum gewiß nicht schlechthin verbotenen Reden. In Röm. 12, 19. läßt das höchst sinnvolle δότε τόπον τῇ ὀργῇ (dessen Auslegung wir hier nicht geben können) dennoch auch dem rechten Zorne Raum; in Pred. 7, 9. (worauf Jac. anspielt) ist אַל־תְּבַהֵל eben so bedeutsam, das Falsche liegt weiter nicht in בְּעוֹס und בַּעַס an sich, sondern in יָנוּחַ

Fanden wir so nicht nur die dem Zusammenhang eben so wohl entsprechende als an sich richtige Wahrheit des merkwürdigen Satzes, den der Ap. stellt, sondern sogar schon dabei, wie dieser Satz aus der Nachbarschaft des eben vorhergehenden Citates, aus der Tiefe des Gedankenganges bei

1) Man betrachte doch, wie genau grade nach diesem Gedanken Sach. 8, 16. zusammenhängt, wie nachdrücklich das erste אֱמֶת (aus dem sich Alles herleitet) wiederholt wird: also richtet auch Wahrheit so, daß es dennoch zugleich Frieden bewahre und schaffe! Kap. 7, 9. stand bloß מִשְׁפַּט אֱמֶת voran, aber חֶסֶד וְרַחֲמִים gehört sogleich dazu.

Sacharja hervorspringt — nun so werden wir auch im Voraus geneigt sein, das abermalige Citat in seiner vollen Richtigkeit anzuerkennen. Dies ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε (von Syr. u. Vulg. wörtlich wiedergegeben) steht eben so wörtlich Ps. 4, 5. LXX. Wir wollen für's Erste nicht etwa gar (gegen des Hier. nulli dubium est) mit Beza zweifeln, daß der Ap. die Psalmworte meine; denn wenn es auch eine Art Sprüchwort (Passav. eine übliche, durch die Stelle aus dem Psalm geweihte Redensart) gewesen wäre, so kennt doch ein Apostel die Schrift und den Psalter zu genau, als daß ihm begegnen könnte, wie uns, etwas aus ihr Genommenes unbewußt zu reden oder schreiben. Vollends vom Geltenlassen und Gebrauchen falscher Uebersetzung darf unbedingt nicht die Rede sein, die Citate der Schrift sind vielmehr wahr, allemal treffend noch bis in den ganzen, tiefen Zusammenhang der citirten Worte hinein[1]). In Ps. 4. steht der Heilige Gottes der seine Ehre antastenden, feindseligen Welt gegenüber, das ist der Grundgedanke, welchen der Geist aus Davids historisch-typischen Verhältnissen hernimmt. Das הִפְלָה V. 4. hat einen weit über damalige Geschichte hinausreichenden Sinn für die aussondernde Begnadigung und Führung jedes חָסִיד לוֹ.

Aber da kommen wir nun an V. 5. und Harl. findet „die entschiedene Unmöglichkeit, den Urtext so zu verstehen, wie P. die Uebers. citirt." Daß das Citat nicht grade „beweisen" soll, geben wir ihm zu; nimmermehr aber, daß der Ap. darum sich erlauben dürfe, nur so die (falsch übersetzenden) Worte der LXX. zum Ausdruck für seine Ermahnung zu verbrauchen. Mögen Beza, Cler., Koppe so gemeint haben, mag ein Olsh. behaupten: „auf die Differenz der griech. Uebers. vom Hebr. sei kein Gewicht zu legen" — fast wie ein Rück. leichtfertiger nur: „daß auf den Sinn des hebr. Textes gar nichts ankam" — wir nicht so, denn wir wissen und halten fest, finden auch überall bestätigt, wie mit Ehrfurcht genau, durch den Geist wohl bewahret, die Apostel im N. T. die alte heilige Schrift handhaben[2]). Hier abermals bewährt sich glänzend, wie

1) So hier schon bei Sacharja, der in Kap. 8. grade den Uebergang macht zum zweiten Haupttheil seiner Weissagungen, wo das neue Jerusalem (die heilige Gemeinde Gottes) rein hervortritt, vom Vorbilde sich lösend. Nur noch mit Anknüpfung an das damals vorbildlich neue (nach dem Exil) redet Kap. 8, 3. von der Stadt der Wahrheit, dem Berge der Heiligkeit (Eph. 4, 24.) — V. 7. 8. vom herzugebrachten Volke, dessen Gott der Herr ist in Wahrheit und Gerechtigkeit, um nun hieraus V. 16. 17. die Mahnung zum neuen Wandel hervorzuholen. Ganz wie Ps. 15, 1 —3. wird hier verkündigt, wer nunmehr in Gottes Haus wohnen, auf seinem heiligen Berge bleiben solle.

2) Ayro, dessen Aufsatz (Stud. u. Krit. 1841, 3.) wir ferner berücksichtigen werden, ist auch kurz fertig: die LXX. haben eben unrichtig übersetzt, wie oft sonst, und der

leicht unsre Gelehrsamkeit sich mit vermeintlichen Gewißheiten der Exegese täuscht. Im Hebr. steht רִגְזוּ וְאַל־תֶּחֱטָאוּ — um רגז also handelt sich's. Nun haben freilich schon der Chald. wie die Rabbinen Jarchi, Kimchi, Ab. Esra dies Wort hier von Furcht (vor Gott) verstanden — Mendelssohn hat übersetzt: so bebt u. sünd. nicht — christliche Theologen sprechen's nach, wie Döderlein, Krahmer, de Wette bis Zyro und B.-Cruſ., bei Rosenm. und Maurer ist nichts Anderes zu lesen. Allein ist es darum wahr? Daß רגז (ursprünglich allgemein commoveri) sonst auch von Zornerregung steht, ist lexikalisch gesichert, Gesen. hat sogar unter den spec. Bedeutungen ira commotus est obenan, vergleicht selbst etymologisch das griech. ὀργή[1]). Venema vergleicht zum Ps. das deutliche רָגַז Hab. 3, 2. so wie Jes. 28, 21., es gibt aber der Stellen viel mehr noch. Geier kombinirte רגשׁ commoveri Ps. 2, 1., was für die parallelen Ausdrücke Ps. 4, 3. sinnvoll erscheint; selbst Hitzig entscheidet sich wieder für „zürnen." Hengstenb. (Psalmen) hat Harl. abgewiesen und noch die sehr gute Bemerkung von Ringeltaube beigebracht, die wirklich aus der Tiefe gegriffene: das „bebet" passe nicht zu dem Tone des Ps., der ganz voll sanfter Vorstellungen sei, nicht zu dem abmahnenden Charakter von V. 3. u. 5.

Daß der ganze Ps. in unsern Brief sehr passend eingreift, sehe man doch eben gleich an V. 3. wo es heißt: bis wie lange wollt ihr Eitles lieben und Lüge suchen! (LXX. ματαιότητα, ψεῦδος.) Freilich bei V. 4—6. könnte man ein ganz neues Bedenken (das unseres Wissens Niemand ausgesprochen hat) empfinden: ob denn wohl diese sanft ansprechende An- und Abmahnung für solche Sünder sich schicke? Nun ja, wie Hengstb. sagt: „er warnt sie, sich nicht ferner durch leidenschaftliche Erregung zu versündigen" — er fordert sie auf, den Herrn erkennen zu lernen an seinem Heiligen — das mag hingehen; aber das Reden mit den Herzen auf dem Lager schon, mehr noch V. 6. gradezu, möchte man sagen, paßt doch kaum für Unbekehrte, Muthwillige, Liebhaber der Lüge, freche Empörer. Man könnte hiernach fast auf den Gedanken kommen, ob etwa V. 4—6. eine den bedrängten Heiligen selbst tröstende Wechselrede wäre, dann V. 5. ganz im Sinne von Ps. 37, 7. 8. gemeint. Allein auch das gehet nicht an, denn die Anrede im *Plur.* setzt sich doch aus V. 3. deutlich in V. 4. fort (וְיָדַע), eine Zwischenrede wird V. 7. ganz anders

---

Ap. citirt nicht selten so (d. h. ebenfalls unrichtig)! Aber dieser leichtfertige Aufsatz wird hoffentlich von seinem Verf. jetzt selbst nicht mehr anerkannt, so ganz ohne Ehrfurcht vor der Schrift und ohne Einsicht in die Sache ist er geschrieben.

1) Wie der Syr. hier im Eph.Br. ܪܓܙ setzt.

ausdrücklich eingeführt, endlich V. 9. ist Gegensatz mit der erst zu stillenden Unruhe V. 5. So viel aber merken wir bei solcher Betrachtung: indem David nach dem aufwallenden, zürnenden Quousque tandem V. 3. sich plötzlich vor dem Herrn besinnt und stillt (diese Wendung ist das Herz des Ganzen!) — lenkt er in so sanfte Mahnung um, daß er den Feinden[1]) sogleich nichts Anderes zuruft, als was ihm selber der mahnende Geist sagt. Wenigstens Paulus nimmt die Sache so, wendet das den Widersachern gegebene Wort auf die Heiligen Gottes, die da zürnen möchten, zurück; wir sehen hoffentlich, wie tiefen, feinen Sinn das hat, gleichsam als ob zwischen den Zeilen stände: Zuerst euch selber gilt noch, was David einst seinen Feinden zurief! Wir meinen aber wirklich, daß diese reflexive Applikation im innersten Geiste des Psalmes liegt, wie die Berl. B. dort V. 2. das zu erhörende Gebet weiter deutet: „Verhüte auch, daß ich nicht im Grimm meiner Natur gegen äußerliche Feinde erbittert werde, sondern durch das Feuer der hitzigen und zornigen Natur durchdringe, und mit ihnen liebreich rede, damit ich den Grimm nicht in ihnen errege, sondern vielmehr besänftige, wie Jakob seinen Bruder Esau mit Demuth und Freundlichkeit zu gewinnen suchte, da er zuvor in der Nacht den Zorn der Natur erst im Kampf mit Gott überwunden hatte." Wahrlich der ganze übrige Psalm vom einzigen, einmal noch vor Gott heraus bekannten Quousque an bis zum lieblichen Frieden V. 9. stimmt hiemit. Auch wenn David V. 4. den Feinden zur Lockung sein eignes Beispiel (der Herr erhöret mich!) vorhält, V. 6. dasselbe von ihnen verlangt, was er thut, ja V. 5. gewiß nur aus eigenster Erfahrung sie zum Reden mit ihren Herzen auf dem Lager mahnt — so wird er wohl beim „Zürnen und nicht sündigen" vornehmlich an sich selbst, wie ihm jetzt eben zu Muthe war, gedacht haben.

Hiernach stimmen wir natürlich nicht mit Hengstb., welcher nun ebenfalls allen heiligen, erlaubten Zorn wegbringen will[2]). Mit dem

---

1) Sogleich nicht mehr als die seine Ehre schänden, sondern als die das Eitle, die Lüge lieben, dem Herrn widerstreben!

2) Durch die dabei gestellte Bedingung verwandle sich die Aufforderung „zürnet" in ihr Gegentheil, da der Zorn von der Sünde unabtrennbar sei. Mithin = versündiget euch nicht durch Zorn! Zwar lautet es fein genug, nach dem milden Charakter des ganzen Ps. werde gesagt: „ich wollte euch gerne den Zorn gestatten" — wenn er nur mir Leid brächte, nicht Sünde wäre. Aber wenn Augustin's u. Luther's wahre Rede vom rechten Zorn „unzulässig" heißt, wenn auch Eph. 4, 26. ein unbedingtes Verbot des Zornes enthalten soll (wir haben die Sache schon anders erkannt) — so müssen wir protestiren. Wie Gestattung des Zornes wirklich auch im Kontexte des Ps. gerechtfertigt werden kann, wird sich auf unserem Wege zuletzt ergeben; daß aber im Eph.Br. nicht angebracht bleibt ein hypothetisches: ich wollte wohl gestatten — liegt ja vor Augen.

Imp. *permissivus* (den Winer S. 258. für den Eph.Br. versteht) hat es, richtig verstanden, in der Sache seine Richtigkeit für's Erste, wiewohl man darum noch nicht den wörtlichen Ausdruck (de Wette: Zürnet, aber sünd. n.) bloß abschwächen darf: Zürnen mögt ihr! Formell hat Harl. gegen diese Fassung Recht, daß dann gewiß nicht καί stände sondern ein deutlicheres aber. (Selbst die vorgefundene Uebersetzung des etwa so gemeinten hebr. ו würde wohl der Ap. für seinen Br. lieber verdeutlicht haben!) Genauer sprachlich kann man auflösen, wie Luth. im Ps. gesetzt und v. Meyer hiernach auch im Eph.Br. berichtigt hat: Zürnet ihr, so sündiget nicht — d. h. vorausgesetzt: wenn ihr zürnet. Denn obgleich Harl. auch das nicht gelten läßt und insoweit richtig bemerkt, daß in Stellen wie Jes. 8, 9. 10. 6, 9. (auch Joh. 2, 19. u. A., was Storr Observ. p. 169. anführt, gehört dazu) das Gewicht des ersten Imp. bleiben müsse, wenn auch nur ironisch, rhetorisch gemeint, so geben wir doch im Allgemeinen der schon in Gesen. Lehrgeb. S. 776. stehenden Regel Recht: von zwei verbundenen Imperativen ist oft der erste Bedingung, der zweite Folgerung. (1 Mos. 42, 18. vgl. 20, 7. Ps. 37, 27. Jes. 36, 16. 45, 22. Hos. 10, 12. daher oft auch in zweiter Stelle Fut. folgt. Selbst in Ps. 4, 6. haben wir gleich ein ähnliches Beispiel: wenn ihr Opfer der Gerechtigkeit opfert, dann könnt ihr auf den Herrn vertrauen!) Hiernach ließe sich allerdings das vom Ap. aufgenommene hebraisirende Wort von bloßer Hypothesis deuten und die Sprache ließe sich nicht so scharf dagegen stellen; allein in der Sache, genau betrachtet, brauchen wir auch das nicht einmal, sondern werden völlig den Imp. behalten[1]).

Jedenfalls fehlt sehr viel daran, daß wir selbst Erlaubniß hätten, mit Zyro (welcher ὀργ. konditionell zu nehmen für die einzig wahrhafte grammatische Auslegung erklärt) zu sagen, der Ap. stelle für's Erste — eine nicht ganz richtige Erlaubniß — mache den schwachen, vom Standpunkte des νόμος (als ob dieser Solches erlaube!) noch nicht ganz befreiten Christen eine möglichst beschränkte „Concession," die er dann V. 31. (sich selbst widersprechend) zurücknehme! Mögen immerhin die meisten Ausleger (Theod. an der Spitze, s. Harl.) sich bei dieser „Kondescendenz zur menschlichen Schwäche" beruhigen — mag de Wette das möglichst mildern: es gebe ja doch einen unwillkührlichen Zorn[2]) — dennoch

1) Künsteleien, die unstatthaft sind, gibt es noch manche. Grot. nach Beza wollte sogar auch im Ps. eine Frage stellen: Zürnet ihr? nur sünd. nicht! Was am καί scheitert. Gegen hebr. Text und griech. Sprache gleich sehr verstößt endlich noch Fritzsche (sen.), der nach Mark u. A. Versetzung annimmt für μὴ ὀργ. κ. ἁμ.

2) Mag sogar Luth. unbedacht guter Meinung auf diese Seite treten: der Ap. spreche davon, wie es nun einmal in diesem Leben zugehet, wobei es „so rein nicht ab-

spricht der Ap. in seiner scharfen, heiligen Rede (die überall nichts abdingt, reinste Moral behauptet) gewiß nicht so zugestehend. Wie also denn? Er kennt und nennt eben, wie voran gesagt, zweierlei Zorn, mit und ohne Sünde. Das können wir freilich unmöglich meinen, wie die Leute, gegen welche Zyro protestirt, wie Rhenferd (res quidem adiaphora est ira) oder Michaelis (ein nothwendiges Geschenk der Natur); eben so unmöglich aber, ja noch weniger einer Deutung zum Wahren fähig ist für christliche Erkenntniß und Schrifteinsicht die stoische Abstraktion, welche Zyro sehr naiv den ersten Christen unterschiebt: Jedermann unter ihnen hätte gewußt, daß Zürnen eine Sünde sei! Weder ihr Heidenthum hatte die Einen, noch ihr A. T. die Andern Solches gelehrt — und der Geist Christi? Keineswegs bloß ein „dogmatisches Interesse, die Idee des Zornes Gottes in Sicherheit zu bringen,“ [1]) sondern die ganze Schrift, wie der mit ihr einstimmige Geist, der in uns zeuget, bewegt uns, ein reines, heiliges Zürnen (in Aehnlichkeit Gottes) auch dem Menschen zuzuweisen; selbst eine kräftige Naturmoral, so viel sie Wahrheit und Recht will, weiß davon etwas. Völlig unhaltbar ist die Uebersetzung und Auslegung, durch welche Zyro (nach Erasm. Pisc. Koppe, mit Neander) den Knoten endlich lösen will: Si contingat vos irasci (was eigentlich wohl auch nicht sein sollte, doch ist's einmal nicht anders) — dann hütet euch wenigstens vor sündlichen Ausbrüchen des Zornes! [2]) Als ob je für den Ap. ἁμαρτάνειν bloß die Aeußerung anzeigen könne (vgl. אַךְ־לְחֹרֵעַ Ps. 37, 8.) — als ob er nur für einen Augenblick dem innerlich Sündigenden ein μὴ ἁμαρτάνειν zugestehen dürfte, von dem, der den Zorn im Herzen behält, sagen: so hast du doch nicht gesündigt! Und das hier, wo (nach unserer Dispos.) grade in V. 26. voran von der Gesinnung die Rede sein soll! Wenn endlich Harl. in gewisser Schwebe vermittelt: „die ganze Stelle gehöre weniger in das Kapitel vom Zorn, als in das von der Versöhnlichkeit“ — so begreifen wir zwar, was damit ge-

---

gehe, sondern zuweilen etwas mit unter laufe, da das Herz anfähet zu schwellen“ — wobei dann auch das Hetzen und Treiben des Teufels nicht vergessen wird u. s. w.

1) Wie Zyro gleich unverständig und unwürdig schrieb, den „rechtmäßigen Zorn“ etwa noch den Poeten, weltlichen Historikern, der Praxis ritterlicher Leute lassen wollte, aber nicht den christlichen Theologen!

2) Leider auch v. Gerl. nicht besser: sie sollten sich für's Erste vor jeder sündl. That bewahren — und dann vor Tagesablauf auch die sündliche Aufwallung fahren lassen. Erst werde das Uebel mehr in den Folgen bekämpft, nachher an der Wurzel angegriffen. Sogar der gründliche Heinr. Müller predigte dasselbe: „Wie soll sich ein Christ verhalten, wenn er den Anstoß des fleischl. Zornes fühlt? Zuerst muß er sich hüten, daß er nicht plötzlich im Zorn ausfahre und sich mit Worten, Geberden oder Werken versündige.“

sagt sein soll (der Zorn dürfe mithin eher vorausgesetzt werden); allein auch diese Wendung widerlegt sich dadurch, daß vielmehr die ganze Stelle V. 25—32. als Ausführung jenes μηκέτι καθώς, jenes ἀποθέσθαι deutlich die abzuthuenden Sünden als Hauptbegriff in's Auge faßt. Lüget nicht — stehlet nicht — redet nicht faule Worte — wenn höchst auffallend grade zwischen Solchem doch kein μὴ ὀργίζεσθε gesetzt wird, sondern mit scharf die Aufmerksamkeit weckendem Paradoxon ein ὀργίζεσθε[1]), so bleibt durchaus nichts übrig, als wohin auch Harl. wider Willen zuletzt (S. 435.) noch lenken muß: „Zürnet in der rechten Weise!" Also, wie Nitzsch (Syst. §. 179.) unsre Stelle deutet und gebraucht: „den Zorn von der Sünde scheidend" — und ist das wahrlich eine noch höhere Forderung, eine noch reinere, göttlichere, jesushaftere Moral, als die nur im Wahn der Selbsttäuschung zu erfüllende der Stoiker! Denn „es ist sehr schwer, unschuldig zu zürnen," sagten wir schon in unseren Epistelpredigten. Die Berl. B. hat auch Recht: ohne Sünde zürnen wird zum Anfang am besten geschehen, wenn wir wider uns selbst zürnen; allein das thut's nicht ganz, die Aeußerung des Zornes gegen die Sünde des Nächsten gehört überall und immer, wo und wenn ein reiner Gotteszorn durch den Geist in uns ist, wirklich zum Wahrsein, Wahrheitreden in Liebe. Gal. 4, 18. Das ist, Alles rein heraus abzuschließen, nicht bloß die Erlaubniß zum Zorne, welche Olsh. auch der Fassung bei Harl. noch vorwirft, sondern es bleibt ein hoher, heiliger Imperativ des Geistes, im Geiste zu befolgen. So viel wir in Gottes reiner, lebendiger, um das Gute eifernder Liebe leben, so viel sollen wir zürnen; der Anlaß dazu ist leider überall (wie der Ap. auch sogleich weiter voraussetzt) an jedem Tage vorhanden, und manchem trägen, weichlichen Christen ruft hiemit der heil. Geist strafend zu: Kannst du denn gar nicht zürnen?[2]) Diese scharfe Hervorhebung des Imperativs in seine volle Wahrheit ist etwa das Neue zu nennen, welches der Ap. jetzt für

1) Also jene Konsequenz bei Wolf (die Harl. so richtig findet): cum de vitiis sermo sit, quae deponi debeant, de ejusmodi ira sermonem hic fieri necesse est, quae *in se* vitii aliquid *habeat* — verwandelt sich in ihr Gegentheil! Nicht einmal quae in vitio esse *potest*, sondern obenan, weil kein μή dabei: quae in se nihil vitii habet.

2) So Richter: Werdet zornig in rechter Weise, seid nicht lau gegen die Lüge u. s. w. So Rothmaler (Epistelpred. II, 244.) einmal für die moderne Anschauung unerwartet kräftig: es klinge wohl anfänglich recht fremd, daß wir nun gar ermahnet werden zu zürnen — aber der edle Zorn sei nöthig und wahrhaftig ein Weg zu der neuen Geburt. Weiter dann von der faulen Gleichgültigkeit des natürlichen Menschen — mit dem schönen Schluß: Wenn ihr noch nicht zürnen gelernt habt u. s. w. Berl. Bibel: „Zweierlei Menschen übertreten diesen Rath Pauli. Einige zürnen und erboßen sich gar zu sehr, Andre wollen gar nicht zürnen." Dieselbe zu Ps. 4. sehr schön, wenn auch mit

das N. T. in das alttestamentliche (zunächst mehr permissiv und hypothetisch redende) Wort hineinlegt; dennoch ist es zugleich bloß die Auslegung des grade so schon dastehenden, für künftige Vertiefung des Geistes gestellten Buchstabens, und wir finden auch dort im Psalm eine berechtigte Anknüpfung dafür. Der selbst von den stolzen Uebelthätern so Großes und Schweres, wie der reine Zorn ist, verlangende Sinn des tiefen Ausdrucks gehört ganz in die herablassende Akkommodation, mit welcher David ihnen wie sich selber zuspricht: Ach wenn ihr doch wäret und thätet wie ich, der Heilige Gottes! Für den Zusammenhang unsres Br. hier lernen wir noch aus dem ernst warnenden μὴ ἁμαρτάνετε, welches jedem ὀργίζεσθαι gleich zur Seite tritt, beiläufig in besondrer Beziehung, warum vorher nicht verlangt war, τὴν ἀλήθειαν voll und ganz herauszureden: die Scheu vor sündlicher Beimischung im Eifer hält auch dies Ausschütten alles dessen, worin ich Recht hätte gegen das Unrecht, zurück, und frägt lieber weise, welches Wort jetzt eben ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας (V. 29.) sei. So hängt Alles im Innersten wohl zusammen.

Und doch erhebt man sogleich aus dem nächsten Beisatze neuen Einwand gegen unsre Auslegung! Harl. u. Zyro loben Tholuck's treffendes Wort: „Spricht P. von einem verwerflichen Zorne, wie kann er das Sündigen vom Zürnen trennen? Spricht er aber von einem erlaubten, wie kann er ermahnen, ihn nicht über Nacht zu behalten?" (Bergpred. S. 186.) Doch übergehen sie sehr unerlaubt, was derselbe Thol. fortfahrend sogleich zur Lösung, im Wesentlichen richtig sagt. Diese vermeintlich entscheidende Konsequenz hat freilich Viele getäuscht. (Camero: laudabilem iram Ap. hic non intellexit, sequitur enim: ne sol occidat etc. Noch zuletzt hat's v. Gerl. sehr unbedacht sicher nachgesprochen: „die Bemerkung, daß es einen heiligen Z. gebe, paßt zu unserer Stelle nicht (!) — da ein solcher auch gar wohl über Sonnenuntergang hinaus dauern kann und soll.") Aber ist das denn wirklich so ganz klar und entscheidend? Keineswegs, denn der Ap. setzt fortfahrend vielmehr sehr deutlich nicht ὀργή schlechthin, sondern ein besonderes Wort: man lese nur dies παροργισμός recht in seinem Unterschiede von ὀργίζεσθαι zuerst, und Alles ist im Reinen. Man versehe sich doch nicht, an der deutschen Uebersetzung haftend, welche „Zürnet" und „Zorn" scheinbar gleich stellt! Daß ὀργίζεσθαι eigentlich Pass. wäre: erzürnt, gereizt werden (worauf Rück. aufmerksam machen will als auf etwas Entscheidendes) — ist nicht wahr und kann uns nichts helfen, insofern der *Imp.* für den reinen Zorn

ihrer witzigen Art: „Der Zorn ist zweierlei, ein sündlicher, der in uns stille sein und mit dem Sela versiegelt werden soll, und ein gerechter und billiger, der ein Opfer der Gerechtigkeit schlachtet."

gewiß nicht bloß dies Reizen von außen her meinen kann. Vielmehr ist ὀργίζ. voran als Medium auch die vox *media* in anderm Sinn, offenbar der Ausdruck, welcher zuerst das Erlaubte, Rechte, sogar Pflichtmäßige bezeichnet, dann freilich im Uebergange mit erinnert an die gefährliche Nachbarschaft solches „Zürnens" (wie die gemeine Rede gehet) mit der Sünde. Dagegen ἐπὶ παροργισμῷ [1]) ist der stärkere Ausdruck nicht bloß, auch nicht etwa bloß (wie B.-Cruſ. will) „Selbstaufreizung, genährter, unterhaltener Zorn" — sondern bringt wirklich nun erst, möge die Reizung von außen oder innen geschehen, das Verwerfliche, Abzuthuende in den Begriff; in seinem Anklang an παροξυσμός ist παροργισμός [2]) nun die ὀργὴ ἁμαρτάνουσα — auch nicht „das gegenseitige Reizen zum Zorn," sondern eben die falsch unruhige, fleischlich bittere Bewegung des haſſenden Affektes. Darum stehet es, als neuer Begriff sich entgegenstellend, ohne Artikel, so daß man übersetzen könnte: die Sonne gehe nicht unter, überlasse euch der Nacht nicht mit oder bei „einer (sündlichen) Erzürnung eures Gemüthes." Tholuck hat so weit richtig gesehen: „daß der Ap. das Wort Zorn das zweite mal in dem gewöhnlichen Sinne nimmt, wo es den ungeordneten Affekt bedeutet." Richt. Hausb. am besten: „Im letzten Satze ist sündliches Erzürnen und Erbittern, Unwille, Gereiztheit gemeint, da ist im Griech. ein ganz andres Wort." Hierin sollte Harl. gewiß nicht Holzh. tadeln, daß er „die verfehlte Bestimmung Früherer" wiederholt habe, denn diese wohl unterscheidende Bestimmung von παροργ. ist so wenig verfehlt, daß sie vielmehr erst ganz das Rechte trifft, die letzte Schwierigkeit löst. Nicht das Verbot wird ausgesprochen: „daß der παροργ. zur ὀργή werde" — sondern umgekehrt: die ὀργή soll nicht als παροργ. sich festsetzen und bleiben! Nicht als „persönliche Erbitterung," wie Harl. dann selbst (S. 435. unten) dem Rechten fast nahe kommt. Auch Olsh. bestimmt sehr falsch: „παροργ. bezeichne den einzelnen Zorn-Paroxysmus, ὀργή dagegen den Z. als Affekt, abgesehen von seiner spec. Veranlassung." Vielmehr ist ὀργή der ganz allgemeine, noch an sich reine Begriff, der zuerst in der Ableitung ὀργίζεσθαι so gefaßt ist, daß der gute Zorn hervortritt, dann aber hier im deutlichen Zusammenh. παροργ. der Paroxysmus, der Affekt im engern Sinn, insofern er fleischlich und sündlich ist.

Die Redeweise vom Nicht-Untergehen der Sonne darüber vereinigt wieder sinnig vielfache Beziehungen: fortgesetzte Anspielung auf das Citat,

1) Wobei wir diesmal mit Lachm. das τῷ zu streichen vorziehen; denn es läßt sich zwar auch für unser Verständniß richtig bloß auf das ἁμαρτάνειν beziehen, klingt aber doch mehr, als ob es das ὀργίζ. wiederhole, was falsch ist.

2) Nur hier im N. T., vgl. hernach das Verb. Kap. 6, 4.

neu kombinirte Citation andrer Stellen des A. T., sprüchwörtlichen Ausdruck nach der Natur der Sache und selbst heidnischem Gefühl dafür, endlich sogar (vielleicht) noch eine symbolische Andeutung im Hintergrunde. Die fortgesetzte Anspielung auf den Psalm, welcher ja sofort ermahnt, die Nacht zur Einkehr in sich, zum Stillwerden aus der Erregung zu benützen, haben auch Harl. u. Hengstb. anerkannt: sie liegt wahrlich sehr nahe, beweist wirklich noch, wenn es nöthig wäre, daß der Ap. den Ps. im Sinne hat. Die weitere Kombination andrer Stellen liegt nicht bloß allgemein schon darin, daß der gebrauchte Ausdruck das Vollenden, Abthun einer Sache vor Tagesende bezeichnet (5 Mos. 24, 15. 2 Mos. 22, 26.), sondern wir meinen wirklich, es werde noch speciell auf das bedeutsame Gesetz 5 Mos. 21, 23. hingewinkt. Grotius: argumento a minori ad majus. Si poenae lege praescriptae non extendantur usque ad vesperam, multo minus extendi ultra eam debet ira privatim suscepta. Deutlicher: wenn der fromme Gott selbst seines heiligen Zornes Fluch über den Gehenkten nicht von Einem Tage in die Nacht des Friedens hinübernehmen will, was sollt ihr doch wohl mit eurer Erzürnung thun! Ganz richtig bestimmt wohl Harl. den einfachen Sinn der Formel mit Est: „der Tag des Grolls sei auch der Tag der Versöhnung;" allein dabei sollte er nicht ganz abweisen, was Chrys. u. A. über „die Nacht als Hegerin und Pflegerin der aufgeregten Leidenschaft" erinnern, denn der Blick darauf, daß über Nacht gehegter Zorn ärger werde, dem Teufel Raum gebe, tritt doch wirklich sogleich dazu. Wir haben nun einmal im Schriftwort nicht abstrakt Einen Sinn und Gedanken abzuschneiden! Sogar die verworfene Meinung von Baumg., daß auf den Abend als die Zeit des Gebetes hingedeutet werde, ist nur ungeschickt wegen des „Abendgebets," hat aber die Wahrheit hinter sich, daß man ja nach Ps. 4. des Nachts beten soll, im Gebete vor Gott sich stillen [1]). Die Abwehr des argen Mißverständnisses vollends, welches die Berl. B. erwähnt: man dürfe also wohl bei Tage zürnen, des Abends wolle man dann wieder gut sein! liegt im Ganzen, wie in der Unterscheidung des eben wegzuthuenden, folglich überhaupt sündlichen παροργισμός. Daß ferner auch die natürliche Menschheit gefühlt hat, die einbrechende Nacht wolle den falschen Erregungen des Tages Friede bringen, jedesmal Versöhnung und Beruhigung stiften, liegt in der mit des Menschen Gewissen göttlich sprechenden Sym-

1) Und zwar, wie Hengstb. richtig erkannt hat, dort eigentlich: Saget's (zu euch selbst) in eurem Herzen, eben das Angerathene nehmlich: „Zürnet und sündiget nicht!" Dann wird aller παροργισμός und dessen κραυγή sich legen, ein Stillesein, ein betendes vor Gott an die Stelle treten. Möchte doch mancher Erzürnte jetzt, wenn er sich legt, den ganzen 4. Ps. recht betend betrachten!

bolik der Natur tief begründet; daher nicht nur deßhalb des Ap. Wort leichten und allgemeinen Eingang als christliches Sprüchwort gefunden hat, sondern ähnliches Thun und Reden auch anderwärts vorkommt[1]). Uebernachtender Affekt wird stark und fest, daher schon Theod. bemerkte: *ὑφορᾶται γάρ, μὴ νύκτωρ ἡσυχάζων ὁ λογισμὸς ἐπιτείνῃ τὴν νόσον* — Grot. vom transire in ἕξιν sprach — Bengel: affectus noctu retentus alte insidet — und eben das liegt in יָנוּחַ Pred. 7, 9. worauf der Ap. fast auch noch anzuspielen scheint. Heinr. Müller, obgleich er das Rechte vom heiligen Zorn verkennt, weiß doch für den gefährlichen, unreinen gut zu predigen: „Entweder wir tödten den Zorn, oder er tödtet uns. Wenn der Mensch mit einem Gift zu Bette geht, kriecht das Gift im Schlaf durch alle Glieder und will hernach nicht weichen. Der Zorn ist ein Mörder. Wer schläft gern bei einem Mörder? Zürnen ist menschlich, aber sich mit dem Zorn lange tragen ist teuflisch." Ja wohl, drum spricht auch der Ap. weiter vom Teufel. Bei mitgenommenem Zorn hört Wachen und Beten auf, selbst etwa die falsche Ruhe wird zum weiten Raum, wo der bald ärger aufregende Verführer einzieht — die Sonne der Liebe Gottes ist im Herzen untergegangen, die Finsterniß bekommt Macht[2]).

Damit haben wir auch das rechte Verständniß des folg. Satzes vorbereitet. Knüpft er sich mit *μήτε* oder mit *μηδέ* an? Lachm. hat zwar mit reichlicher Autorität *μηδέ* gesetzt und Winer behauptet unbedingt, nach *μή* könne hier *μήτε* nicht geduldet werden; allein wir meinen doch, grade weil *δότε τόπον* nichts Neues dazubringt, nur die Explikation oder Konsequenz des Vorigen ausspricht, also mit diesem parallel stehet, sei *μήτε* ganz am Platz (Beng. sehr fein und wahr, weil das Betrüben des heil. Geistes wirklich das genau Entsprechende ist: *μήτε* ponitur ut *καὶ μή* V. 30. Matth. ebenfalls vertheidigt *μήτε*, weil keine neue Warnung eintrete.) Verstehen wir unter *διάβολος* Verleumder, dann freilich gebührt

1) Grot. erinnert, wie nach Plutarch die Pythagoräer sich versöhnten *πρὶν ἢ τὸν ἥλιον δῦναι.* Wir haben uns (ohne die Quelle zu bezeichnen) sogar einen chinesischen Spruch notirt: „Ueberlaß dich nicht eitlem Zorn; die Sonne geht täglich im Westen unter."

2) In den letzten Worten sprechen wir aus, was wir oben als vielleicht einen Hintergrund symbolischer Sprache selbst in der Meinung des Ap. andeuteten. So haben Hier. Aug. u. A. (deren bildlicher Deutung Harl. bloß gedenken will) ein wenig Recht. Die Berl. B. führt das nach ihrer Art aus: die erbarmende Liebessonne solle bei uns nie untergehen, wie auch bei Gott nicht, wo die Sonne Jesus Christus immer durch den Zorn hindurchscheinet. Selbst Rothmaler z. B. hat sich dieses unwillkührlichen Anklanges nicht ganz enthalten: „damit wir wieder mit freundlichem Sinne zu ihnen hinüberblicken mögen" — d. h. daß die Sonne wieder leuchte!

sich ein μηδέ für die Verbindung; theils diese Exegese, theils das Ungewöhnliche des μήτε nach μή mag es wohl verdrängt haben. Aber der Ap. spricht vom Teufel, warnt uns, daß wir nicht bösen Zorn hegen und so dem Teufel Raum geben sollen, grade wie hernach: daß wir nicht faul Geschwätz führen und so den heil. Geist betrüben. Schon diese sehr deutliche Parallele des unreinen Verführers, der in's Herz hinein will, mit dem reinen Gottesgeiste, der schon darin wohnt (aber weichen könnte), wie sie unser Ordnungspl. bezeichnet, gibt ein neues Moment der Entscheidung; wir werden aber noch viel bestimmtere Gründe finden. Erasm. hat calumniator verstanden, Luth. eben so „Lästerer" gesetzt, Andre bis noch Flatt haben das nachfolgend vorgezogen, Seiler übersetzt: gebt den verleumderischen Hetzern kein Gehör! Also dem Verleumder, der euch παροργίζειν will durch sein Lügen und Aufhetzen? Rück. meint wieder einmal, ob hievon oder vom Teufel die Rede sei, lasse sich nicht entscheiden, da es an jeder festen Grundlage des Urtheils fehle — denn wo er grade nichts hat, da ist auch nichts. Wir haben bereits vorhin etliche Steine zur Grundlage gebracht, und setzen jetzt noch folgende vier Gründe hoffentlich fest: 1) Wenn der Ap. Kap. 6, 11. διάβ. vom Teufel sagt, so wird er das Wort hier kaum anders meinen, um so mehr, als überhaupt im N. T. diese Bedeutung fast durchgängig gilt [1]). 2) Διδόναι τόπον für Gehör geben will sich kaum schicken, es begreift deutlich mehr (wie Matth. bemerkt hat), nehmlich das Aufthun und weiten Raum Machen in dem Herzen, das den Zorn in sich hegt, für noch schlimmeren Einzug und Inhalt. 3) Die Mahnung, nicht auf etwanige Verleumder zu hören, wäre als Rückschritt von dem schon genannten Zorn, der nicht weiter in die Nacht vordringen soll, in dessen Veranlassung sehr matt; man erwartet gewiß eher, daß nun die Warnung für den üblen Fall des Zornbehaltens folge. 4) Zuletzt (wie Harl. erinnert) ist Zorn durch Verleumdung erregt hier eine völlig ungehörige Specialität — „als ob es nicht genug andere Veranlassungen gäbe!" Wahrlich, der gleich zuerst von uns erkannte tief allgemeine Sinn verträgt Solches nicht [2]). Es wäre daher zu wünschen, daß v. Meyer berichtigt hätte „dem Teufel," wie außer Seiler alle neuern Verdeutschungen haben [3]).

1) Wir haben zu Joh. 6, 70. (Reden Jesu IV, 346.) behauptet, daß dem also sei, daß auch in den drei Stellen 1 Tim. 3, 11. 2 Tim. 3, 3. Tit. 2, 3. (den einzigen, wo die allgemein griech. Bedeutung in den Vordergrund tritt), dennoch die Anspielung auf den Erzlästerer nicht ganz fehle. Der Beweis würde speciellste Exegese nöthig machen.

2) Gegen die wunderliche Deutung von Erasm., die Christen sollten nicht Anlaß geben, daß man sie verleumde — protestirt Harl. auch gut, was jedoch kaum nöthig.

3) Das Fragezeichen dabei in der Polyglottenbibel will, wie manchmal, nicht Einspruch thun sondern Aufmerksamkeit fordern.

„Eben die innere Aufregung des Gemüths, die heftigen und starken Bewegungen sind die gangbarsten Brücken und Wege, auf denen der Teufel in unsre Seele dringt" — wie Jemand hier gepredigt hat; und vom Zorn, der von der Liebe läßt, gilt dies gewiß im besondern Sinn, wie Kain am Portale der Menschengeschichte zeigt. Der Satan will hinein in unsre Seele, wir sollen ihm nicht Raum dazu machen, wie nicht den lieben, reinen Gast, den heil. Geist betrüben! Mit dieser deutlichen Kombination endlich verträgt sich's nicht, wenn Harl. behaupten will: „die Worte beziehen sich auf die Stellung des Teufels nicht zu dem Einzelnen, sondern zum Gemeinleben, wo er Unkraut auszusäen, die Gemeinschaft der Liebe zu zerreißen stets lauernd bereit sei. Mag das etwa mit hinein spielen, der nächste Sinn ist es gewiß nicht; das Einlassen des Teufels wie das Betrüben des h. Geistes ist individuell persönlich gemeint, überhaupt alle diese Ermahnungen hier gehen zuerst die Einzelpersonen, dann in diesen die Gemeinde an. Der Ap. denkt sich auch keineswegs bloß ein sündliches Zürnen gegen einander, im Kreise der Gemeinde, sondern wie schon V. 24. ein wenig den weiteren Bezug anstreifte, so fehlt jetzt jedes εἰς ἀλλήλους — natürlich, weil nach dem Psalm die arge Welt gegenüber zuerst, am stärksten die Probe des großen, schweren ὀργ. κ. μὴ ἁμ. stellt. Daß der Teufel, von dem doch auch die Lüge und alle Sünde ist, beim Zorn besonders genannt wird, hat guten Grund. Wenn er 2 Kor. 2, 11. (dort als Widersacher des Gemeindelebens im Ganzen) σατανᾶς heißt, so hier mit Recht ὁ διάβολος κατ' ἐξοχήν, der Einbläser und Verleumder, welcher mit seinen Eingebungen ein gepflegtes Fünklein bösen Zornes meisterlich (besser als alle Hetzer auf Erden, die es doch erst von ihm lernen) zum Feuer aufzublasen weiß.

**V. 28.** Der Stehlende stehle nicht mehr, vielmehr arbeite er mit den Händen das Gute wirkend, auf daß er habe mitzutheilen dem, der Bedürfniß hat.

Wie dieser Satz in der Disposition des Ganzen die Ungerechtigkeit des Werkes überhaupt durch specielle Bezeichnung vertritt, sahen wir schon. Jedes den Nächsten verletzende ungerechte Thun erscheint gewissermaßen als Diebstahl, Raub seines Besitzes oder Rechtes, Entziehung seiner Gebühr im tiefsten Sinne des Ausdrucks; wiederum im eigentlichen Stehlen prägt sich die oben genannte πλεονεξία sonderlich aus. Weil der Ap. einen allgemein-gültigen Gemeindebrief für alle Zeiten schreibt, haben wir den Anlaß und Sinn solcher Einzelheiten stets im Systeme der Grundbegriffe, niemals etwa bloß in damaligen Umständen (wo-

nach man zu Ephesus besonders gestohlen habe oder dergl.) zu suchen. Der „Unzartheit," wie de Wette hier und bei Kap. 5, 18. gethan, den Ap. beschuldigen ist eine muthwillige Thorheit, die nichts von seinem zarten Gefühl für Wegthun alles Unrechtes, das doch im alten Menschen so grob und dick haftet, merken kann. Schlimmer noch hat es Zyro gemacht, dem dies ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω für den evangelischen Standpunkt eines Paulus gar so matt erscheint — „ganz einer schwachen Warnung ähnlich, welche etwa ein παιδαγωγός (= νόμος) einem des Vergehens überwiesenen wilden Knaben ertheilt!" O nein, das Wort greift eben so tief ein, als die vorigen gegen Lüge und Zorn; der im Evangelium nur aufgeschlossene Geist des Gesetzes meint auch mit seinem Stehlen viel mehr, als etwa schlechte Pädagogen und Katecheten darunter verstehen [1]), denn der abzulegende alte Mensch ist und bleibt auch ein Dieb, so viel und lange er noch lebt. Man hat gesagt, κλέπτων stehe für κλέψας (was ein paar Codd. lesen) nach hebräischer Weite der Sprachform, wogegen aber Winer protestirt, wozu dann auch μηκέτι κλεπτέτω schlecht passen würde; selbst Bengel's Partic. imperf. temporis: qui furabatur (nach Vulg.) trifft's nicht eigentlich. Denn überhaupt, der Ap. setzt hier nicht einzelne Zustände nach näherer Bekanntschaft voraus, redet gar nicht etwa nur von Manchen, Einzelnen (wie Syr. mit ܐܢܝܢ bezeichnet), so daß wir verstehen sollten: wer unter euch vielleicht gestohlen hat, dem sage ich dies Wort. Sondern das in der Mitte zwischen κλέψας und κλέπτης hangende Wort [2]) bezeichnet den diebischen Charakter, die Neigung und Gewohnheit zu stehlen ohne alle Zeitbestimmung, mit dem bestimmten Artikel aber wird es gleich ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος. De Wette mit Win. ganz richtig: der Dieb — dieser Dieb aber mit fortgeltendem Charakter, fortwirkender Neigung, bis das gute Thun völlig das böse ausgetrieben und überwunden hat, ist jeder Christ noch nach seinem alten Menschen. (Beng. wenigstens dazu: praesenti hîc non excluso.) Etwas Wahres liegt wohl darin, wenn es bei v. Gerl. heißt: „der Ap. denkt sich die Christen als mitten in ihrem Sündenleben von der göttl. Gnade ergriffen, jeden sieht er als noch mit einer lasterhaften Gewohnheit behaftet an" — allein es vertheilt sich doch nicht bloß in dieser Weise, daß Einer der Stehlende wäre, wieder ein Andrer der Lügende, Zornige, sondern diese vorherrschend vertheilten Erscheinungen zeugen vom gleichen Grund in Allen.

---

1) Siehe bei Harl. über weitere, feiner fassende Bedeutung des Ausdrucks — was gewiß eben so wenig abzuweisen ist, als allein, mit Ausschluß etwa der groben That geltend zu machen.

2) Das Eine wäre hier zu gelinde, das Andre zu scharf.

Dem Stehlen steht die Thätigkeit für das Gute des Wohlthuns entgegen, und diese muß arbeiten, d. h. wieder auch sich anstrengen, sich Mühe geben, was Matth. richtig im vorangestellten (sonst neben ἐργαζ. kaum nöthigen) κοπιάτω findet. Das μᾶλλον δέ hebt mit dem ganzen Gegensatze gleich zuerst den Gegensatz mit Faulheit und Müßiggang als auch einer Grundlage der Dieberei hervor. Der Artikel τὸ ἀγαθόν faßt ferner diesen Gegensatz nachdrücklich auf, der ganze Beisatz ist nicht etwa (nach Harl., als aus Gal. 6, 10. herübergekommen) verdächtig, sondern gehört recht eigentlich hieher [1]). Man muß nur nicht (wogegen schon der in keiner Var. fehlende Artikel und das parallele ἀγαθός V. 29. spricht) verstehen, wie Luth. „etwas Gutes" — was dann v. Meyer deutet: ein nützliches Gewerbe! [2]) Dies wäre viel zu flach und speciell für die stets allgemeingültig bleibende, tiefsinnig das Einzelne behandelnde Rede des Ap. Wir meinen sogar, ἐργάζεσθαι heiße hier nicht bloß erwerben, verdienen, sich verschaffen — denn, wie Matth. gesagt hat, hier ist ja τὸ ἀγαθόν kein äußerer Besitz (in welchem Sinn es eine unglückliche Konjektur τὸν ἄρτον gibt), sondern das Gute soll man mit Mühe und Arbeit wirken, vollbringen, schaffen anstatt des Bösen, ἐργαζ. hat einen Anklang an ἐργασία V. 19. Gegen jede Sünde, die im alten Menschen wohnt, gilt es, um sie auszutreiben, die Uebung der entgegengesetzten Tugend: wer genommen hat, befleißige sich, mache sich fähig zu geben. Wir sollen den Ap. bei diesem Einzelbeispiel in der Mitte, wo er das eine Werk instar omnium setzt, beinahe dahin verstehen, als ob er sagen wolle: Und so weiter durch alle Gebote Gottes — wer Böses gethan, thue es nicht mehr, sondern das Gute! So etwas liegt in dem Zurückkehren zum entscheidenden μηκέτι, wovon V. 17. ganz allgemein ausging. Die Erinnerung an den vorigen Wandel, das Fühlen der inneren Versuchung, die noch da ist, rufe dies Nicht mehr wider Alles, der neue Geist aber der Gnade füge bei: μᾶλλον δὲ τὸ ἀγαθόν [3]). Auch ταῖς

1) Die Lesarten gehen sehr mannigfach durch einander an dieser Stelle, Lachm. hat am Ende ταῖς ἰδίαις χερσὶν τὸ ἀγαθόν gesetzt. Doch möchten wir darum nicht mit Harl. u. Olsh. das Kürzeste vorziehen, zwiefachen Zusatz vermuthen, denn für solches Schwankendwerden einer Stelle, die einmal durch Zufall in Unsicherheit gerathen, ist noch mancherlei Ursach wohl begreiflich.

2) So wörtlich v. Eß, ähnlich de Wette nach Stolz: nützl. Handthierung. Grot. ne quis putet, quemvis quaestum probari. Passav. S. 496. redet eben so vom ehrlichen Beruf — die Prediger predigen hier wohl gegen halb müßiggängerische oder nicht gemeinnützige Weise, sein Brot zu verdienen.

3) Siehe unsre Epistelpred., wo noch der Gedanke dazu kommt, wie in der Erfahrung des natürlichen Menschen ohne Gnade das Gegentheil sich erfülle: Wer einmal Böses gethan hat, thut's wieder, immer mehr.

χερσίν hat nach Röm. 6, 19. seine Bedeutung: dieselben Hände, mit denen man stahl oder noch stehlen möchte, dieselben jetzt dem Guten, der Gerechtigkeit zu Dienst ergebenen Glieder sollen arbeiten und wirken. Das ist aber auch genug, ἰδίαις gehört nicht hieher, ist aus der Parallele 1 Kor. 4, 12. eingedrungen, eben so wenig ist ein αὐτοῦ nöthig, welches den Nachdruck nur schwächen könnte. Der Gegensatz des Erwerbes durch eigne Hand mit schmarotzendem Leben (welchen Rück. findet) hat gewiß keinen Hauptaccent, ginge viel zu sehr in die Einzelheit.

Sehr unnütz war die Sorge Mancher, warum doch der Ap. nichts von Wiedererstattung sage: das versteht sich im höchsten Grade von selbst, denn Behalten des Gestohlenen ist ja fortgesetzter Diebstahl. Desgleichen schon Müßiggehen heißt dem Ap. (wie wir hier sehen) ein Stehlen, ferner mögen wir immerhin, wo es nöthig wird, Erwerbsarten durch lose Künste, Spiel oder deß etwas durch das ernste ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν ausgeschlossen denken; das Alles ist nur nicht Hauptgedanke, sondern mitbegriffne Konsequenz des in die Praxis hineinleuchtenden Wortes. Der Ap. sagt aber statt solcher Dinge, die sich dann von selbst verstehen, lieber desto stärker etwas Positives, womit er des Christen Pflicht weit über den (scheinbar) bloß negativen Buchstaben des Gesetzes hinaushebt. „Bloß nicht stehlen ist dem Christen nicht genug!" Ueber 1 Mos. 3, 19. und 1 Thess. 4, 11. 2 Thess. 3, 12.[1]) hinaus gehet die Liebe, welcher Geben seliger als Nehmen ist nach der Wahrheit der Liebe, die in Jesu nach Gottes Bilde war und ist. Kaum hat der Ap. den eigenen Besitz angestreift mit ἵνα ἔχῃ (daß er habe, mithin nicht der Verführung zu stehlen ausgesetzt sei) — so nimmt er mit rascher Wendung dem Eigennutze dies Haben sogleich wieder weg, sagt nicht dazu für sich, sondern fährt fort in der Voraussetzung, ein Kind Gottes (V. 32. Kap. 5, 1. 2.) wolle gar gern für Andre haben. Dem ἔχων tritt alsbald ein andrer χρείαν ἔχων (der weiter nichts hat als sein Bedürfniß!) bittend entgegen, die Bitte wird zum Anspruch nach Liebesrecht — μεταδιδόναι muß eintreten, denn es gilt abermals und überall: ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη. (Vgl. wieder fortspinnend am selben Faden οἰκοδομὴ τῆς χρείας V. 29.) Der Müßiggänger, der Uebles mit den Händen Wirkende, der nur für sich Arbeitende, der dem Bedürftigen sich Entziehende, der Geizhals am Ende, der nicht einmal sein eignes Bedürfniß befriedigt — allerlei Gattung nur von Stehlenden! Aber wer mit vollem Gewissenstrieb gern Unrecht gutmachen, auch da wo es unmöglich geworden wiedererstatten, den überall mit Sünde verflochtenen Mammon für Gottes Dienst reinigen möchte, der wende sich wie Zachäus an die Armen.

1) Wo den so weit Herabgesunkenen für's Erste nur wieder so viel zugemuthet wird.

**V. 29.** Irgend eine faule Rede gehe nicht aus eurem Munde (hervor), sondern, wenn eine gute (da ist) zur Erbauung für das Bedürfniß, daß sie Gnade gebe den Hörenden.

Vom Wort, als der nächsten, sichersten, sprechendsten Aeußerung des Innern hatte schon der allgemeine Satz V. 25. den Ausdruck genommen, in das Wort natürlich muß auch die gesteigerte Specialisirung zurückkehren. Auch in keinem Worte fehlen — das gränzt schon an die Vollkommenheit, führt also hinüber zum Ziel, welches V. 31. 32. wieder für den Weg oder Wandel sich vorläufig stellt (s. den D.Pl.), nachdem V. 30. nochmals in den innersten Grund gewiesen hat. Wie aber hier geredet ist, gränzt es doch nur daran, denn, wie wir sehen werden, es gilt für's Erste nur das μὴ ἐκπορευέσθαι des leider noch im Herzen Vorhandenen, dann wird auch noch nicht grade volle Bereitschaft und Fertigkeit zu allem guten Worte verlangt. Λόγος σαπρός (wobei Grot. viel zu eng an ephesinische Zoten dachte!) vereinigt wieder die mehrfach specielle Bezeichnung mit dem Allgemeinen, so recht dem Charakter des Zusammenhanges gemäß ausgewählt. Man kann allerdings zuerst mit Vulg. ein bloßes malus dafür setzen, denn auch Matth. 7, 17. 18. Luc. 6, 43. Matth. 12, 33. 13, 48. stehet es von Bäumen, Früchten, Fischen im Gegensatz mit ἀγαθός wie hier, in Parallele zu πονηρός — namentlich sieht des Ap. Rede fast ein wenig wie Anspielung auf Matth. 12, 33—35. aus, entweder als auf ein Wort des Herrn, oder weil es zugleich sprüchwörtlich war. (Das Erste wahrscheinlicher, weil dann auch weiter die jedenfalls damals vom Herrn beigefügte Erklärung Matth. 12, 36. 37. sehr genauen Bezug findet.) Dennoch specialisirt sich gewiß dieser allgemeine Sinn in's Genauere — nur nicht grade spurcus (wie auch Erasm. schon korrigirte), sondern an stinkende Häßlichkeit, faule Unbrauchbarkeit des Altgewordenen, wohl gar Todten sollen wir denken, dies Alles vereinigt sich in dem auch anderwärts grade für schlechte Reden gebräuchlichen Ausdruck[1]). Von weitem klingt darin sogar wieder jener alttestamentl. Sprachgebr., welcher „stinken" von üblem Gerüchte, von Verhaßtwerden und Abscheulichsein sagt (daher z. B. auch Joel 2, 20. בְּאשׁ und צַחֲנָה nach חֶרְפָּה V. 19. zu erklären) — insoweit hat der Syr. wahr, nur zu allgemein detestabilis, ܡܣܠܐ ausgedrückt, Wesl. redet von stinking in the nostrils of God, denn vergl. dagegen Kap. 5, 2. εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. Näher so-

---

1) Man pflegt an eine Stelle bei Arrian. (Epict. III, 22.) so wie an putris Horat. (Od. I, 36. v. 17.) zu erinnern.

dann ist σαπρός von σήπω (Hesych. παλαιός, αἰσχρός, ἀκάθαρτος), ganz wie unser faul (etwa genauer noch ranzig): was alt geworden, dadurch verdorben — also hier mit unverkennbarem Bezug auf den alten Menschen V. 22., wie Beng. fein anmerkt: vetustatem redolens. Ja selbst mit der Fäulniß des Todten hat es Zusammenhang, die faulen Fische Matth. 13. sind die noch im Netze gestorbenen. Endlich liegt in dem Allen deutlich die Unbrauchbarkeit zum rechten Zweck, welche desgleichen Matth. 13. dazu gehört — wie schon Chrys. erläutert: ὃ μὴ τὴν ἰδίαν χρείαν πληροῖ — Kypke richtig: inutilis, de rebus vetustate corruptis, adeoque ad usum, quem praestare debebant, ineptis. Hiefür gilt ja der Gegens. ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομήν, so wie Kol. 4, 6. neben der Anmuth oder wohlduftenden, angenehm schmeckenden Lieblichkeit die salzende Kraft. Mögen die Ausll. nun sich streiten, was von dem Allen hier gelte, wenn sie keinen Vollsinn vielbezeichnender Wortwahl mit uns anerkennen wollen! So viel aber ist klar, auch von Manchen wenigstens anerkannt, daß Kap. 5, 4. die Specialisirung der scherzenden, feinen αἰσχρότης nicht als völlig parallel hier angewandt werden darf. Olsh. gut: dort geschehe der unzüchtigen Reden (freilich auch im weitern Sinne) besonders Erwähnung, hier seien alle unnützen, ihrem Zweck nicht entsprechenden Worte gemeint. Dies Faule, Uebelriechende, Unbrauchbare, Alte, Todte ist fast einerlei mit ῥῆμα ἀργόν Matth. 12, 36., obgleich dort wieder in höchster Steigerung nur die negative Leerheit, Unnützlichkeit hervortritt (vgl. κενοὶ λόγοι Eph. 5, 6. abermals in andrer Beziehung), hier σαπρός vom faulen Grunde des alten Verderbens her positiv mehr sagt. Genug, der Ausdruck nähert sich in seiner Weite dem Ziele verlangter Vollkommenheit, indem schon Alles, was ohne Salz und Salbung des Geistes unnütz, vielmehr noch etwas vom Alten, Faulen, Schädlichen ist, nicht geredet werden soll — wenn es auch nicht grade als ψεῦδος, παροργισμός oder sonst direkt gegen ein Gebot sich zeigte. Dabei wird jedoch vorausgesetzt, daß es noch vorhanden sei, anders als Matth. 12, 35. vom natürlichen Hervorbringen des Guten aus dem guten Schatz redet. Die bloß philologische Observation, πᾶς μή stehe wie לֹא כֹל (allerlei, irgend etwas nicht) für durchaus nicht (Winer §. 26.) — erschöpft hier wenigstens den Sinn keineswegs, indem das von πᾶς weit getrennte μή mit besonderer Absicht beim Verb. gilt: schon in dem so stark beschreibenden σαπρός voran lag ja die Voraussetzung, daß dergleichen leider noch da ist, von drinnen heraus will, nun aber soll es wenigstens aus dem Munde nicht mehr herausgehen, nicht über die Lippen kommen, und ob es auf oder unter der Zunge läge! (Ps. 139, 4. 10, 7.) Das ist einestheils der Anfang und Fortgang des Wachsens, der Uebung durch gute Werke, daß

wir, was nach Gewohnheit des alten Wandels hervor will, zurückhalten, anderntheils bereits eine siegreiche Aeußerung des neuen Sinnes und Lebens. Wenn V. 28. von den Händen sprach, so tritt jetzt der Mund dazu: auch ihn rein zu halten ist schwerer und hat viel zu bedeuten!

Daß beim folg. Satz ein ἐκπορευέσθω dagegen ergänzt werden muß, versteht sich freilich von selbst; nicht eben so klar ist Allen gewesen, was bei dem noch merkwürdig hypothetischen εἴ τις verstanden werden soll. Bei dem Werk im engeren Sinne V. 28. stand gleich unbedingt gegenüber τὸ ἀγαθόν, bei dem geistigeren, herznäheren, auch zarter zu unterscheidenden Wort gehet das nicht eben so bald und leicht, ist selbst bei gutem Willen des Herzens nicht immer unzweifelhaft. Nochmals ein Komma zwischen εἴ τις und ἀγαθός zu denken [1]) ist gewiß falsch, denn es zerstückelt den Satz gar zu sehr, auch stehet dem πᾶς σαπρός deutlich ein τὶς ἀγαθός zusammen gegenüber. Eben so nicht etwa mit Berl. „so eins gut ist" oder Kistem. „wo es ein gutes ist" (daß τίς der Nom. u. ἀγ. Prädikat wäre), sondern τὶς ἀγ. ist Subjekt und zu εἰ gehört als Präd. ein starkes ἐστί des elliptischen Satzes. Also wie Beng. übersetzt, vielmehr schon umschreibend erklärt: „wann es was Gutes [zu reden] gibt." Dies mit εἰ modificirte Vorhandensein des λόγος ἀγ. (wie leider des σαπρός) ist aber sofort in zwiefacher Hinsicht gemeint: wenn in der Sache, nach den Umständen ein gutes, treffendes Wort möglich und nöthig ist, nahe liegt und nützen kann — sodann wenn ihr es wisset und in Bereitschaft habt. Wenigstens für uns nicht vollkommene Menschen muß noch so geschieden werden: eigentlich, vor Gottes Weisheit und Liebe, gibt es wohl immer, für jeden auch noch so schwierigen oder argen Fall ein Wort, welches das beste dazu wäre; wir jedoch kennen und haben es nicht immer, darum läßt sich's nicht unbedingt von uns fordern. Das Ganze redet ja noch vom Wege des erst sich übenden Wandels. Da gilt es zuerst wenigstens, daß nichts Schlechtes mehr aus dem Munde gehe, dann lernen wir allmählig das Gute treffen, bis zuletzt ein πᾶς λόγ. ἀγ. ἐκπορευέσθω das Ziel der Vollkommenheit wäre. Das fast zugleich warnende εἰ ist gegen unweise Voreiligkeit, die selbst noch ein σαπρόν innerlich und hinter sich haben könnte, gesagt. Ἀγαθός behält übrigens gewiß den allgemeinen Begriff des Guten, ist keineswegs (wie noch Harl. kurz behauptet) ein bloßes aptus, idoneus, obgleich dies, wie wir schon im

1) Wie Matth. dann übersetzt: sondern wenn eine (herausgehet, wenn geredet werden soll und muß), so gehe eine gute Rede aus eurem Munde! Der einfache Gegensatz der Glieder wird aber so seltsam verschoben, auch doppeltes Suppliren verlangt für dasselbe ἐκπορ. — was doch viel härter als bloß das natürliche ἐστί zu εἴ τις.

Gegensatze sahen, dazu gehört und jetzt mit πρός dabei herausgenommen wird [1]).

Daß οἰκοδομή wieder die Handreichung und Mithülfe zum Wachsthum des Einzelnen im Ganzen anzeigt, welche die Glieder einander schuldig sind (V. 16. 25.), leuchtet ein. Röm. 14, 19. Aber der Gen. τῆς χρείας [2]) hat nun seine Schwierigkeit. Ein Gen. obj. (daß die χρεία das Nöthige wäre, der Bedarf so zu sagen, welcher erbaut oder verschafft wird) ist es gewiß nicht, wie B.-Crus. gegen Meier wohl bemerkt, weil οἰκοδομή nicht gegen den apost. Sprachgebr. (sonderlich dieses Br.) ein Verschaffen oder Bereiten sein kann. Sehr Viele nun haben den Gen. als erklärende Appos. genommen, und zwar wieder in zwiefachem Sinn. Entweder wie Beza u. Pisc. transponiren: εἰς χρείαν τῆς οἰκοδομῆς und nun übersetzen ad aedificationis *usum*. (Wohin schon der Syr. will, wie die Engl. B. hat to the use of edifying — allein χρεία heißt gewiß nichts Anderes als V. 28.) Oder wie zuletzt Matth.: Erb. welche in der Gemeinde das Bedürfniß ist — also die (überhaupt) nothwendige, wie selbst v. Meyer berichtigt — schon Pfenn. umschreibt: „was das so nöthige Wachsthum im Guten bei Andern fördern kann." Aber dies bloße Hinweisen auf das Bedürfniß nach Erbauung „in der Gemeinde" geht auch noch viel zu sehr in's Allgemeine hinaus, ganz gegen die scharf in's Einzelne des Lebens dringende Tendenz der Rede [3]). Richtig B.-Crus.: „bestimmender, erklärender Genitiv, wie ihn die Volkssprache zu setzen pflegt, wie V. 16. ἐπιχορηγίας (nur darüber ließe sich noch einwenden) — also Erbauung, Förderung in Hinsicht auf das, wessen Andere bedürfen." Aber wir müssen dies noch schärfer fassen. Schon εἴ τις (wie wir sahen) weiset ja fein in die Specialität des einzelnen Falles, dann wurde V. 28. (woran das wiederholte χρ. noch hängt) eben so vom einzelnen χρ. ἔχων geredet); also wenn οἰκοδομήν mehr den allgemeinen Begriff stellte, das überall und überhaupt erforderte οἰκοδομεῖν (wie με-

---

1) Röm. 15, 2. (was Harl. vergleicht) behält ἀγ. vielmehr ganz, noch völliger als hier seine sittliche Bedeutung, πρὸς οἰκ. steht parallel mit εἰς. Die aus der Profanlitt. beigebrachten Beispiele (sogar τοξεύειν ἀγαθοί) sind hier übel angebracht.

2) Die Lesart πίστεως (Vulg. fidei, doch Amiat. oportunitatis) wird mit Recht schon auf des Hier. Zeugniß, wie aus innern Gründen verworfen; des Syr. Ausdruck ܘܚܫܚܐ (utilis) führt auf χρείας.

3) Sehr gut hat insofern Harl. (Ethik §. 50. S. 209.) diesen apostol. terminus οἰκ. τῆς χρείας wieder allgemein angewandt gegen jenes abstrakte Prinzip, wonach ein für allemal in gleicher Form geholfen werden soll, ihn vielmehr gebraucht als Regel für die rechte Anbequemung stets erneuter Formen je nach wechselnden Verhältnissen und Bedürfnissen.

ταδιδόναι) schon genügend in Erinnerung brachte, so hat nun der Artikel τῆς χρ. dabei seinen konkreten Nachdruck für das jedesmal Vorliegende, das was grade jetzt Bedürfniß der Hörenden ist. Das hat einmal auch Flatt gut gesehen, für diesen gewiß richtigen und wichtigen Sinn ist wirklich Luther's: „da (wo und wie) es Noth thut" besser als v. Meyer's Berichtigung. Erasm. halb dahin: quoties opus est — es gilt aber nicht bloß ein quoties. Worin „die Mißlichkeit dieser Fassung" (Rück.) liegen solle, sehen wir nicht ein, da sie Sprache, Sache, Zusammenhang für sich hat; der Einwurf, daß die οἰκ. doch immer nöthig sei und nicht nur dann und wann, widerlegt sie wahrlich nicht, indem durch τῆς χρ. dies ja nicht geleugnet sondern vorausgesetzt wird, wohl aber das immer Nöthige nur jedem Einzelbedürfniß angepaßt vollzogen werden kann und soll. Es gilt nach Hier. juxta opportunitatem loci, temporis et personae aedificare audientes — also noch mehr, als Theod. (wiewohl dasselbe meinend) ausdrückt: τοῦτον (τὸν λόγον) εἰς καιρὸν προσφέρειν κελεύει. Grade dies Ὀρθοτομεῖν des lehrenden und erbauenden Wortes mit Weisheit hebt auch die Parallele Kol. 4, 6. hervor: εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι. Dabei ist endlich nicht nöthig (was nur sprachlich hart, obwohl ganz mit V. 28. parallel wäre) mit Rück. u. Olsh. ἡ χρεία für οἱ χρείαν ἔχοντες zu nehmen; vielmehr behält χρεία den Hauptaccent, sogar bis dahin, daß in dem (überall, wo geredet und gehört wird, sich zeigenden) Specialbedürfniß doch zugleich nur die allgemeine Nothwendigkeit des erbaulichen Redens erscheint [1]). O welche Noth nach guten Worten — und wie viel σαπρία λόγων anstatt des Guten, welches Bösem wehren, Gutes wirken könnte! Welch ein Blitz des Lichtes, den der Ap. mit seinem guten Wort hier in die Tiefen des unheiligen, faulen Wesens der Christen schleudert! Ja wahrlich, er sagt das nicht den eigentlichen σαπροστόμοις, sondern dem στόμα ἡμῶν, uns Heiligen. Er verurtheilt damit namentlich scharf die feinste, geheucheltste Species des faulen Geschwätzes bei den Frommen — die „erbaulichen Worte im Allgemeinen" ohne cui bono, cur hic, die nichts wirklich erbauen, in denen keine Gnade Gottes ist.

Ἵνα δῷ χάριν — hat er noch gesagt, und hier sind wir mit v. Meyer's Note völlig zufrieden: „daß es Anmuth und göttliche Kraft habe;" denn über diesen Vollsinn von χάρις haben wir uns bereits Kap. 1, 6. (S. 81. 82.) erklärt. Freilich, als einzige Bedeutung dies „holdselig zu hören" (wie Luth. hat, wie Stolz: angenehm) festzuhalten, möchte den Gedanken so wenig erschöpfen, als wenn man anderseits nur bei dem

1) Was Theophyl. gut vereiniget hat: ὅπερ οἰκοδομεῖ τὸν πλησίον ἀναγκαῖον ὂν τῇ προκειμένῃ χρείᾳ.

Inhalte des Wortes bleibt. Es ist wahr, der Ap. „führt nicht (bloß) das Vorige aus, sondern setzt etwas hinzu" — aber er verbindet es doch wieder sehr eng mit dem Vorigen. Schon in πρὸς οἰκοδ. lag angedeutet, daß ein dafür gutes Wort auch Eingang finden, also dem Hörer annehmlich, sich empfehlend sein muß; dies tritt in χάριν διδόναι stärker hervor. Dennoch sagen wir nicht mit B.-Cruſ. ungeſchickt: „das Anmuthige wird von P. nicht ausgeſchloſſen, aber es ſoll ſich mit dem Würdigen und Förderlichen verbinden" — als ob vorher nur von dem Einen, jetzt nur vom Andern ſo neben einander geredet wäre, als ob das wieder mit πρός parallele ἵνα δῷ ſich auflöſen ließe: „und (zwar) der Art, daß die Rede (auch) den Hörenden gefalle!"[1]) Gewiß gehört die ſilberne Schale zum goldenen Apfel (Spr. 25, 11.) in das ἀγαθὸς πρ. οἰκ., aber der Apfel bleibt die Hauptſache; hier vollends hat die göttliche Kraft und Gabe, die χάρις ihrer einwohnenden Art und Natur nach ſchon die Anmuth bei ſich, dies meint und ſagt der Ap. mit dem bezeichnenden Doppelwort. Alſo wir können auch unmöglich mit Harl. die alte, vielverbreitete Deutung vom Anmuthigen[2]) ganz verwerfen, um ſo weniger, als man Rück. zugeſtehen muß, daß ἐν χάριτι Kol. 4, 6. kaum einen andern Sinn haben kann. In gewohnter Schärfe und Strenge heißt Harl. wieder einmal Allerlei, was ihm nicht vereinbar ſich zeigt — ſehr falſch — ganz ſeltſam — eben ſo verkehrt: und doch ſind dieſe abgewieſenen Wahrnehmungen ſämmtlich Momente des Ganzen[3]). Ob wirklich bei den Griechen χάριν διδόναι (B.-Cruſ. nennt es dennoch wieder unbekümmert „klaſſiſche Formel für: Anmuth zeigen, darbieten") durchaus nur Gefallen, Wohlthat erzeigen heiße, niemals Wohlgefallen erregen, erzeugen — iſt unentſcheidbar, weil der Mehrſinn des Wortes eben dem indiv. Gefühl freie Deutung läßt bei den einzelnen Stellen[4]). Doch zugeſtanden, was geht uns bei dieſem ächt neuteſtamentlichen, ſpeciell umgeprägten Worte, hier im Gedankenkreiſe des Eph.Br. doch die Redeweiſe der Griechen von ihrer χάρις an? Wenn Harl. (mit Grot. Mor. Flatt) bei einem bloßen beneficium afferre, bei „Wohlthat oder Gefallen erzeigen" Halt macht[5]), ſogar, mit Theoph. u. Oec. an die göttliche Gnade zu denken für im

1) Storr ſupplirt wirklich gradezu ſolch ein καί.

2) Theod. χάριν δὲ τὴν θυμηδίαν ἐκάλεσε· τοῦτ' ἔστιν, ἵνα φανῇ δεκτὸς τοῖς ἀκούουσι.

3) Die „ſeltſame" Rede des Chrys. (Theophyl.): ἵνα χάριν σοι εἰδῇ ὁ ἀκούων, ἢ ἵνα κεχαριτωμένους αὐτοὺς ἐργάσηται — will wahrſcheinlich grade ſagen, daß hier der bekannte Vollſinn von χάρις eintrete, wie das Gleichniß von der (wohlriechenden) Salbe zeigt.

4) Wegen Plut. bei Kypke hat Harl. Recht — aber ob eben ſo überhaupt?

5) So fade hat v. Eß wirklich überſetzt: damit es Wohlthat gewähre.

Ausdruck und Gedanken gleich singulär erklärt — so möchten wir dagegen wissen, von welcher χάρις denn sonst der Ap. reden könne? Hat er doch das vertheilende Geben dieser Gnade an den Einzelnen Kap. 3, 2. 7. 4, 7. hervorgehoben, und Kap. 4, 16. war die ἐπιχορηγία der Glieder an einander selbst nach Harl. diese „Gnadenspende." So gut wie dem griech. χάριν ἔχειν (im Sinne von: Gunst, Gefallen, Dank bei den Leuten finden — eigentlich mithin: Anmuth haben) ein διδόναι entsprechen kann, viel gewisser noch theilen wir Einer dem Andern handreichend mit, was wir an Gnadengabe haben. Wird Anstoß daran genommen, daß unsrem Worte dies Geben zugeschrieben sei, so scheint vielmehr diese Wendung noch feiner, bescheidener, als wenn gradehin stände ἵνα δῶτε χάριν ἀλλήλοις. Jedenfalls entspricht ἵνα δῷ hier wieder dem μεταδιδόναι V. 28. — wir verstehen aber daraus, daß nun geistlicher Gaben Mittheilung als das Höhere folgt, und wie geschieht dies anders, als im guten Worte, dem gesalbten, gesalzenen und doch freundlichen, welches Wahrheit und Liebe durch Kraft und Anmuth (letzteres natürlich nicht im griech. Sinne) verschmilzt? Hier liegen tiefe, mit dem ganzen System eng verflochtene Grundbegriffe, hohe Aufgaben der christlichen Ethik, über deren Verständniß uns doch keine am unrechten Ort angebrachte Schärfe der Logik oder Strenge der Philologie hinwegführen sollte. Summa: χάρις ist der Stoff zur οἰκοδομή, der innre, sich mittheilende Gehalt des λόγος ἀγαθός, aber zugleich in seiner Annehmlichkeit gefaßt, weil ja Gnade nicht anders als mit Huld sich darbieten kann, selbst in der Strenge die Liebe nicht unbezeugt bleibt. Magna vis est in colloquiis piis — es gibt Worte, die sich unwiderstehlich im rechten Augenblicke so empfehlen, daß fast das Empfangen der ganzen Gnade Gottes für einen Sünder durch solch ein Wort vermittelt, entschieden werden kann. Freilich nicht ohne die Bedingung williger Annahme von Seiten des Andern, daher der Ap. auch das noch prägnant andeutet: freilich nur τοῖς ἀκούουσι.

**V. 30.** Und betrübet nicht den heiligen Geist Gottes, mit welchem ihr versiegelt seid auf den Tag der Erlösung.

Indem das Letzte, bis in die feinste Gestalt sich Fortziehende, sogar neue Lüge zweiter Potenz [1]) Wiedereinführende des alten Menschen genannt ist, kann der Ap. nicht umhin, ehe er seine Gedankenordnung für diesmal abschließt, zuvor noch auch diese Specialität eng mit dem allge-

1) Wir meinen eben das frömmelnde Schwatzen von Wahrheiten des Geistes ohne beständiges νέον τῷ πνεύματι dabei — womit zuletzt σαρκόν den tiefsten Gegensatz bildet.

meinen, tiefen Grunde der Neugeburt zu verknüpfen, bei seinem streng warnenden Gebot evangelisch auf das Naturwidrige für den neuen Menschen, das in dem Verbotenen liegt, hinzuweisen. Mit Rückerinnerung an Kap. 1, 13. 14. (wo zuerst vom Worte der Wahrheit, durch welches uns der neue Geist gekommen, die Rede war) nennt er uns den empfangenen Geist Gottes, den heiligen in seiner verletzbaren, zarten Reinheit als diesen tiefen Grund der Neugeburt in uns, spricht von einem Betrüben desselben als innerstem, zur Abmahnung davon geeignetstem Charakter alles Nochsündigens der Heiligen. Der Heide hat sein Gewissen als Gesetz des unbekannten Gottes im widerstrebenden Herzen, das nicht auszulöschende, richtende Licht mitten in der Finsterniß; der Jude dazu das positive, sein Gewissen weckende und schärfende Gesetz; weit darüber gehet im Christen das neue, lebendige Gesetz und Gewissen des in ihm wohnenden heil. Geistes. (Passav.) Abermals auf ein Schriftwort, ein prophetisch deutendes, worin dies Neue schon von Weitem her verkündigt ist, bezieht sich dabei der Ap., nehmlich auf Jes. 63, 10. welche Stelle wiederum zurückweisend mit 2 Mos. 23, 21. in Verbindung steht. Indem dort der Prophet von der verheißenen Wiederbringung des endlich in Bußgebet sich bekehrenden Israels aus einen Rückblick wirft auf dessen ganze Geschichte von Alters her, die letzte Erlösung mit der ersten zusammenfaßt, so verklärt sich ihm jene Gesetzesführung selbst schon im evangelischen Lichte: darum waren sie von Anfang der Gnade und Barmherzigkeit schon Kinder, Gott ihr Erlöser auch ihr Vater (V. 16.) — nicht bloß der Engel des Angesichts (2 Mos. 23.) trug sie liebend, in ihre Noth selbst eingehend, sondern der wahre Hirt seiner Heerde gab schon seinen heil. Geist in sie. Sie aber waren nicht bloß widerspenstig, erbitterten nicht bloß den mitziehenden Engel (מָרוּ voran, wie אַל־תַּמֵּר בּוֹ 2 Mos.), sondern kränkten, betrübten den heil. Geist: עִצְּבוּ wie Ps. 56, 6. eben so bedeutsam von den lebendigen Worten Gottes דִּבְרֵי יְעַצְּבוּנִי. An dieses im A. T. einzig dastehende tiefe Wort [1]) knüpft der Ap. sein jetzt noch zarteres μὴ λυπεῖτε — denn obwohl es mit dem Zorne Gottes noch immer seine Richtigkeit hat, so zürnet der fromme Gott doch nicht wie ein so leicht zu erbitternder Mensch in Aehnlichkeit des Teufels (V. 26. 27.), sondern sein Zürnen, vollends das Zürnen seines in uns wohnenden Geistes ist eine Noth und Trübsal, die wir ihm erregen, ein Trauern und Leiden um unsrer Sünde willen, weil dieselbe seiner Liebe Gütigkeit hindert, ihn dazu nöthigt, daß er den Widerstrebenden auch widerstrebe!

1) Welches die LXX. mit παροξύνειν schlecht getroffen; vgl. z. B. in Ps. 78. stets nur הִמְרָה (V. 58. הִכְעִיס und הִקְנִיא). Sehr falsch macht man aus עִצֵּב auch ein ad *iram* provocare.

Nur wer vom Geiste Gottes lebendig weiß, kann die Zartheit dieser prophetisch-apostolischen Rede verstehen! Ihr ganz gemäß ist auch die emphatische Wortstellung τὸ πνεῦμα — τὸ ἅγιον — τοῦ θεοῦ, welche selbst Rück. empfindet. (Eine dies verwischende Var. darf eben darum nicht gelten.)

Kann denn aber der heilige Geist, kann Gott selbst von uns betrübt werden? Hier weicht leider auch Beng. einmal der tiefen Wahrheit aus mit der wenigstens ungenauen, Halbheit substituirenden Bemerkung: Contristatur Sp. S. non in se, sed in nobis, quum testimonium ejus serenum turbatur — wie denn Andere noch viel ärger gekünstelt haben, um ein offendere, turbare, zuletzt gar bloß „in seiner Wirksamkeit beschränken," ein Trüben anstatt des Betrübens herauszubringen. Zwar liegt eine gewisse Wahrheit in Bengel's Wort, insofern Gott eben der Kreatur gegenüber in die Kreatur eingeht, zu Menschen menschlich sich stellt; daher Pass. etwas tiefer wiederholt: „der Geist Gottes hat sich uns in heiliger Liebe, göttlich anvertraut; er hat wollen werden ein Mensch Gottes in uns, darum kann er betrübet werden in uns." Allein auch das ist noch nicht ganz das Rechte, denn der „Mensch Gottes" ist nicht selber der h. Geist, und es bleibt dabei, daß dem h. Geiste selber das Betrüben gilt [1]). Vergeblich wehrt sich B.-Cruf. hier gegen die kirchl. Dogmatik mit dem grundlosen Gewaltspruch: „die Persönlichkeit des h. G. liege in unsrer Formel nur in dem Sinne, daß das Dasein desselben in uns wie persönlich dargestellt werde." Mag immerhin ἅγιον hier zugleich „sittliche Bedeutung" haben, wenn man so reden will, dennoch bleibt es neben τοῦ θεοῦ die Bezeichnung der Hypostase in Gott, und das Betrüben des persönlichen h. Geistes gehört in die ganze Reihe gleicher Ausdrücke, wonach der h. G. forschet, weiß, lehret, redet, zeugt, will, dringt, wehret, gesandt, betrübt, belogen werden mag [2]). Sehr gut hält Harl. nicht nur die „objektive Realität" des persönl. Geistes hier fest, sondern weiset auch noch darauf hin, wie grade unsre persönliche Gemeinschaft mit dieser allerheiligsten Gottesperson sich darin darstelle, daß wir ihn betrüben können — als einen liebenden Freund und so gerne bei uns weilenden Gast. Genug wenigstens: „das göttliche Wesen ist af-

1) Rieg. folgt seinem Beng. vollends über die Gränze, die dieser selbst meinte, hinaus, wenn er nur eine Betrübniß und befallende Angst versteht, welche „des Menschen neugeschaffenem Geist" zugezogen werde. Dem widerspricht ausdrücklich τοῦ θεοῦ — ein bloßes „gegen das christliche Gefühl handeln" (de Wette!) ist weit von der Meinung des Ap. entfernt.

2) Siehe in meinem Katechismus Fr. 238. u. vergl. meine Andeutungen für gläub. Schriftverständn. I. Samml. S. 300. wo noch ἔδοξε Apostg. 15, 28. nachzutragen wäre.

ficirbar durch die Sünde," wie Olsh. hier sagt[1]) — dies aber gewiß im engsten und zartesten Sinn, insofern es in uns eingegangen wohnt, wie v. Gerl. eben so wahr an das Mitfühlen, Seufzen, Beten und Ringen des Geistes in uns Röm. 8, 26. 27. erinnert: „wegen der wirklichen Einheit des h. G. mit den durch ihn geheiligten Menschen." Das entsetzliche Ziel unvergeblicher Sünde ist Lästerung des Geistes, der leise Anfang dazu liegt in der Betrübung desselben — Beides äußert sich aus unserem Innern schon durch das Wort. Dem denke man gründlich nach!

Daß übrigens der Ap. vornehmlich und zunächst den Geist meinet, welcher in den faule Worte Redenden selbst wohnt, versteht sich nach dem vorhin Gesagten über die Ordnung des Ganzen: in den Grund unsrer eigenen Wiedergeburt will er uns ja bei der Ermahnung verweisen. Ἐσφραγίσθητε meint ja für's Erste Dieselben wie λυπεῖτε. Sehr verkehrt also hat man gleich allein das Betrüben des h. G. in Andern verstanden, wie weiland Seiler nüchternsten Andenkens: „Betr. und ärgert nicht durch unanständige Reden die guten Menschen, welche durch den h. G. gebessert worden sind!!" Wiederum jedoch möchten wir den Mitbezug auf die verbundenen Brüder und Glieder nicht ganz ausschließen, denn das Gegentheil des Erbauens, worauf sie Anspruch haben, ist allerdings Aergern, wäre es auch nur indem wir sie nöthigen unser Geschwätz mit Widerwillen zu hören; schon das, mehr noch das versuchliche Eingehen des faulen Inhaltes in ihre Herzen betrübt eben so in ihnen, den Hörenden, wie in uns, den Redenden, die zartfühlende Reinheit des Geistes. Das wäre noch ein Gegensatz mit ἵνα δῷ χάριν, und grade weil hierin die gliedliche Gemeinschaft vorausgesetzt ist, kann auch der Ap. ἐσφρ. zugleich auf die Andern beziehen. Der allgemeine, Kap. 1. der ganzen Gemeinde zugesprochne Ausdruck fordert ohnehin beinahe, daß wir dazu denken ein ὑμεῖς πάντες. War V. 25. zu Anfang von Gliedern, also dem Leibe, den wir zusammen ausmachen, die Rede, so stellt sich jetzt im Abschlusse der diesem Leib einwohnende Geist dazu. Ja wir möchten in dieser letzten Beziehung noch den Grund finden, warum der Ap. hier nicht wieder wie Kap. 1. (ἐσφρ. τῷ πν.) sich ausdrückt, sondern ἐν ᾧ setzt, die unser gemeinsames Leben im Geist bezeichnende Formel. (Richter: in dem, durch dessen Gemeinschaft.)

Auf den Tag der Erlösung — stärker noch als Kap. 1, 14. εἰς ἀπολύτρωσιν, wie wir denn schon früher (I. S. 271.) dies Hervortreten der ἡμέρα, des sonst im ganzen Br. nicht hervorgehobenen jüngsten Tages bemerkt haben. Grade dies mitten in der Ermahnung so ganz unbefan-

1) Und neuerdings Rothe, Ethik III, S. 97. auch mit Verweisung auf unsre Stelle.

gen voraussetzende Nennen des bevorstehenden großen Tages bestätigt nur stark die allbekannte Lehre, nach welcher wir desselben warten, unser ganzes Leben stets im Hinblick auf diese letzte Entscheidung führen sollen. Eben so deutlich fühlen wir wohl das Milde, das evangelisch Lockende des Ausdrucks grade an dieser Stelle, wie die früher citirte Schrift vom Rathschluß Gottes u. s. w. sagt: „Nicht durch die Drohung von Höllenstrafen sucht er sie in der Liebe und im Gehorsam zu stärken oder zu befestigen, sondern durch die unaussprechliche Liebe Christi" — vielmehr durch das innig liebende Trauern des Geistes in ihnen über jede Sünde, deß Geistes, der ihr Siegel zur Erlösung ist! Dennoch dürfen wir das nicht einseitig festhalten mit Olsh., welcher zuerst auch noch richtig bemerkt, durch die heilige Scheu vor Betrüben des werthen Geistes wolle der Ap. auf sie wirken, nicht durch die Furcht — dann aber sich verirrt: „von der Möglichkeit eines Abfalls vom Glauben und des Fliehens des h. Geistes ist hier gar nicht die Rede [1])." Allerdings dennoch, wie Jes. 63, 10. der betrübte Geist sich in einen Widersacher verwandelt; von etwas Anderem vielmehr als vom Anfange des Vertreibens kann bei dieser eben so ernsten als zarten Warnung nicht die Rede sein. Das Versiegeln ist keine sichre Befestigung im Gnadenstande für immer! Die wirkliche Einheit des h. Geistes mit uns ist keine unauflösliche; gar wohl kann unser Geist durch möglich bleibenden, gering anfangenden Abfall und Rückgang (s. doch Kap. 5, 5.) zum zweitenmal, dann unwiederbringlich ersterben (Judä V. 12. 2 Petr. 2, 20.) — der zuerst betrübte, dann erzürnte, vertriebene Geist Gottes aber ist gewichen. Grade mit dem Versiegeln und der Erlösung mahnt der Ap. so freundlich und ernstlich als er vermag dazu, daß wir uns doch hüten, das Siegel zu zerbrechen, den Tag der Erlösung uns durch eigne Schuld in einen Tag des Gerichts zu wandeln. (Hat nicht Christus Matth. 12, 36. in gesetzlicher Schärfe so gesagt, wo er auch die unnützen Worte verdammte?) Wir sind also mit Harl. einig und geben den Ausll. Recht, welche ein Weichen des betrübten Geistes, ein Verlieren der gehofften, verheißenen Erlösung hier gedrohet fanden, zwar freundlich von weitem, doch immer deutlich genug [2]). Denn dem Eindringen des Teufels, für den Raum gemacht wird (V. 27.), steht auch in dieser Beziehung nothwendig das Weichen des Geistes Gottes gegenüber. Siehe hier im praktischen Theile des Br. den für die Praxis hochnöthig nachge-

1) Wobei die falsche Uebersetzung von εἰς (die wir schon Kap. 1. abwiesen): bis auf diesen Tag hin — und das Leugnen einer bestimmten Beziehung auf Jes. 63. mithelfen muß.

2) Schon im Hirten des Hermas: *Μὴ λύπει τὸ πν. τὸ ἅγιον, τὸ κατοικοῦν ἐν σοί, μήποτε ἐντεύξηται τῷ θεῷ καὶ ἀποστῇ ἀπὸ σοῦ.*

brachten Protest gegen prädestinatianisches Mißverständniß der Theorie vorhin von der Versiegelung!

**V. 31. 32.** Alle Bitterkeit und Hitze und Zorn und Geschrei und Lästerung werde weggethan von euch, mit aller Bosheit; werdet aber gegen einander gütig, mildherzig, einander Huld erweisend, gleichwie Gott in Christo euch Huld erwiesen hat.

Jetzt nach dem Ordn. Pl. eine dem Ziel entsprechende, wieder allgemeine Bezeichnung des völligen Wandels in der Liebe Christi: Ziel nehmlich noch für den Weg oder Wandel, nicht vollendete Heiligkeit, wohl aber ein durchgängiges und beständiges Wegthun des Bösen, Werden und Wachsen im Guten. Der Gegensatz des alten und neuen Wesens nochmals in aller Schärfe! Sehr falsch verstanden und für seine Mißauslegung von V. 26. gemißbraucht wird diese jetzige Rede bei Zyro, wenn sie als Zurücknahme jener einstweiligen Konzession gelten und sagen soll: „der Zorn soll aber, genauer zu reden, überhaupt gar nicht unter euch vorkommen [1])!" Vielmehr gewinnt jetzt in ganz anderer Nachbarschaft erst das Wort ὀργή seine böse Bedeutung, dieser Vers entscheidet also nichts über ὀργίζεσθε vorhin. B.-Cruf. wahr: „neben θυμός hat ὀργή schlimme Bedeutung." Dagegen sieht Derselbe ohne Zweifel falsch in dem hier Genannten — „das Aeußerste von Unwürdigkeit in Wort und Rede, Verletzung Anderer, Störung der christl. Gemeinsamkeit." Nur die zwei letzten Worte gehen auf die Rede als Aeußerung, die drei vorigen meinen das Innere, und zwar in seinem innersten, leisesten Anfange zuerst, dann im sich entwickelnden Fortschritt; vom Aeußersten ist so wenig die Rede, daß zuletzt noch das allgemeinste κακία folgt. Der Ap. steigert seine Worte von der verborgensten, so zu sagen geringsten Gesinnung im Bösen bis zum gröbsten Ausbruche (denn auch die drei ersten Worte sind nicht climax descendens, wie Beng. meint), und will uns damit warnend vorhalten, wie sich's leider in der Wirklichkeit eben so steigert: Jedes kann weiter zu Jedem werden [2])! Diese Fassung allein bewährt sich bei genauer Ansicht des Einzelnen. Πικρία (mit σαπρός ein wenig verwandt) meint nicht etwa schon sermones acerbos et mordaces, was aus Röm. 3, 14. Pf. 10, 7. mit nichten folgt; die ungenaue (dort, wo auf den speciellen Sinn wirk-

1) Womit leider auch Hengstb. im Psalmenkommentar übereinstimmt.

2) Also nimm dich in Acht vor den Sprossen dieser Leiter des Verderbens! Auch zur Prüfung, wie Richt. anmerkt: „Beherzige hier jedes Wort mit Selbstgericht vom Innersten aus!"

lich nichts ankam, beibehaltene) Uebers. der LXX. für מִרְמוֹת ist eine seitwärts liegende Nebensache. Sogar πικραίνεσθαι Kol. 3, 19. nöthigt uns durchaus nicht, πικρία hier anders als vom innern Grunde der das Gemüth verderbenden, bitter machenden Erregung zu verstehen, weil ja nur so θυμὸς κ. ὀργή sich passend anschließt. Entscheidend in's Innere weisen die zwei (tief aus dem A. T. hergeholten) Hauptstellen Apostg. 8, 23. Hebr. 12, 15. vgl. 5 Mos. 29, 18. Also grade von der aufwachsenden, wohl zu beachtenden ersten Wurzel des Argen, des der heiligen Liebe widerstrebenden Hasses und Zornes insonderheit ist mit πικρία zuerst die Rede; wiederum grade dies πικρός voran scheidet und unterscheidet den bösen Zorn vom guten, die heilige Erregung von der verderbten und verderbenden, ganz wie mit gleicher Absicht Jac. 3, 14. ζῆλος πικρός unterschieden wird, ehe V. 16. ζῆλος κ. ἐρίθεια folgt. (Vgl. noch dort V. 11.) Das ist ja wohl deutlich genug, um uns auch hier vor den aufschießenden kleinsten Wurzeln eines παραπικρασμός (Hebr. 3, 8. 16.) zu warnen. Sofort entwickelt sich's weiter in θυμὸς κ. ὀργή [1]) — wofür Oecum. die Formel stellt: ὁ θυμὸς γεννητικός ἐστι τῆς ὀργῆς [2]). Wenn πικρία (nach Harl.) zunächst die „Stimmung einer Persönlichkeit" war, nehmlich die Verstimmung als Grund und Anfang, so ist weiter θυμός die daraus entstehende Aufregung im ersten Grad, ὀργή schon die stärkere Regung nach außen hin, Uebergang zur Aeußerung. Auch nicht übel haben Stolz u. v. Eß θυμός mit Heftigkeit übersetzt, doch zogen wir Hitze vor, um noch mehr beim Innern, beim Antecedens des eigentl. Zornes zu bleiben, ja das Etymon des Wortes festzuhalten. Andre Stellen, wo θυμός und ὀργή beisammen stehen [3]), oder gar philosophisch-moralistische Erörterungen darüber können uns nichts helfen für unsern Spruch, der in besondrer Eigenthümlichkeit seine Synonymik nach dem sprachlichen Grundbegriff ordnet. Mit dem Zorn aber bricht die πικρία, der θυμός unaufhaltsam weiter hervor in die Aeußerungen, deren der Ap. nur noch zwei auf die Rede bezügliche nennt. Κραυγή (Syr. ܪܘܒܐ vom Zank) ist der erste Kontrast zur sanften, freundlichen oder doch besonnen gemessenen Rede: wer eigentlich schreit, ist schon vom Affekte dahingerissen, daher Chrys. das Geschrei das Roß nannte, worauf der Zorn einherreitet. Βλασφημία (Beng. atrox species clamoris) meint hier allerdings wie

1) Die Lesart, welche Beides umstellt, ist zu verwerfen; ihre Autorität ist so schwach, daß man unseren Klimax gewiß nicht dadurch stören darf.

2) Wie nach Diog. Laert. θυμός die ὀργὴ ἀρχομένη ist.

3) Indem θυμός begreiflich seinen ersten Sinn meistens verliert, schon in das Brennen und Entbrennen der Aeußerung übergeht. Daher anders gewandt Röm. 2, 8. ὀργὴ κ. θυμός auch eine Steigerung, daher θυμός von Gott besonders noch in der Apokalypse.

Kol. 3, 8. 1 Tim. 6, 4. zunächst arge Schmähung des Nächsten, λοιδορία — doch dürfen wir darum nicht (wie Harl. u. B.-Cruſ.) jeden Bezug auf Gott abweiſen, denn nach Jac. 3, 9. hängt Beides eng zuſammen, vgl. Spr. 14, 31. 17, 5.[1]) Das ſtarke Wort iſt abſichtlich warnend ſo gewählt!

Von dem Allen (πᾶσα) ſpricht der Ap. ein gewaltiges ἀρθήτω, welches lange nicht erreicht wird von der Verdeutſchung: ſei ferne von euch! Dieſe Ueberſ. iſt ſogar falſch, inſofern ſie lautet, als ob dieſe Dinge gar nicht an uns kommen ſollten; ſie ſind aber von Natur in uns und ſollen von uns weggenommen werden — dies ἀρθήτω bringt den ſtärkſten Ausdruck für ἀποθέσθαι, zugleich zum nachträglichen Beweis, daß wir darin ſchon mit Recht ein ſtärkeres Abthun verſtanden. Dem erſten πᾶσα folgt ein überbietendes σὺν πάσῃ — welches zunächſt meint, daß man ja freilich die mancherlei Namen, Stufen, Geſtalten des wegzuſchaffenden Böſen nicht alle nennen könne, alſo: mit aller ſonſtigen, weiteren, derartigen Bosheit. Irgendwie mithin iſt jedenfalls κακία das umfaſſende Genus, ſteht hier grade ſo zuletzt wie 1 Petr. 2, 1. voran. Dieſe Parallele lehrt auch allerdings, daß an κακία der engere Begriff malignitas gegen den Nächſten haftet, doch möchten wir wieder nicht mit Harl. den weiteren ſtreng verbieten. Es gibt am Ende keine ſittliche Bosheit oder Bösartigkeit, die ſich nicht auch gegen den Mitmenſchen erzeigen müßte, desgleichen jede Sünde gegen dieſen wurzelt in der Sündigkeit an ſich; daher ſchon im Lat. ſowohl malignitas als malitia zwiſchen beiden Beziehungen im Sprachgebrauche ſchwankt, κακία ſogar im Griech. mehr die Bösartigkeit an ſich meint, endlich im N. T. die Stellen für κακία ſich nach beiden Seiten hin vertheilen. Wir finden hier ein ſolches, zwiſchen Beſchaffenheit und Aeußerung in der Mitte ſtehendes Wort höchſt angemeſſen für den ſummirenden Schluß, verſtehen den Ap. alſo zugleich von allem κακόν insgemein[2]). Denn ſeine Wendung: σὺν πάσῃ κακίᾳ — vermögen wir doch nicht anders zu deuten als durch den ergänzenden Gedanken: die ihr ja eben als Chriſten abthun ſollt, in Chriſto zum Gegentheil, zu allem Guten berufen! So führt dann der allgemeinſte Gedanke hinüber zu V. 32., wo uns die neue Geſtalt und Natur (die wir als Auserwählte Gottes, Heilige und Geliebte anzuziehen haben Kol. 3, 12.) vor Augen tritt.

---

1) Auch Matth. 15, 19. betreffen βλασφημίαι den Nächſten, gehören in's achte Gebot; dennoch führt Marc. 7, 22. dieſen Ausdruck bedeutſam durch ὑπερηφανία, ἄφροσύνη in den ſo unverſtändig machenden Hochmuth gegen den Höchſten zurück.

2) Beng. verdeutſcht im Text: Untugend — fügt aber die Note bei: da mit einem nicht umzugehen iſt. Das möchte wohl das Rechte ſein.

Wir wollen weder δέ mit Lachm. streichen noch etwa gar οὖν (hier wider allen Sinn) lesen; das γίνεσθε δέ steht völlig am Platz, vgl. V. 20. 23. 28. Nur in γίνεσθε sogleich voran bezeichnet sich das Werden von Innen heraus, übrigens, weil der Ap. zu den Aeußerungen fortgeschritten war, steigt er jetzt anknüpfend in umgekehrter Ordnung vom äußerlichen Erzeigen wieder in die Gesinnung herab — obgleich gewissermaßen abermals die Ausdrücke Beides in seiner Einheit umfassen. So weit hat Beng. richtig gesehen, daß nun im Antiklimax den drei ersten Ausdrücken des vorigen Satzes entsprochen wird: χρηστός korrespondirt mit πικρία, εὔσπλαγχνος mit θυμός, χαρίζεσθαι mit ὀργή. Ob dagegen (nach Olsh.) in χρηστοί die später beliebte Anspielung auf Χριστός mitklinge, möchten wir eher bezweifeln, als etwas für unser Gefühl nicht recht Apostolisches. Man denke lieber an Gottes χρηστότης Kap. 2, 7. zurück, man vergl. auch für den im Sprachgebr. mitgegebenen Kontrast zu πικρός Luc. 5, 39. 1 Petr. 2, 3. Ferner als verwandt mit χρεία (wovon vorhin zweimal gesagt war) heißt es: Nutzen schaffend, Gutes wirkend (Philem. 11. εὔχρηστος) — aber der Ap. setzt doch nicht εὔχρηστοι (Berl. werdet einander brauchbar), sondern hält die tiefere Aehnlichkeit mit der süßen Liebe und χρηστότης Gottes fest. Besser daher die Zürch. Bibel: gutthätig [1]) — denn das Wort stehet allerdings überall von der Erweisung, s. Luc. 6, 35. Röm. 2, 4. 1 Kor. 15, 33. [2]) Εὔσπλαγχνος (hier u. 1 Petr. 3, 8.) griech. ursprünglich herzhaft, muthig, (bene) cordatus, erlangt nach dem biblischen Hebraismus σπλάγχνα für רַחֲמִים u. s. w. den besondern Bezug auf Mitgefühl und Erbarmung, wie es daher z. B. Gebet Man. V. 6. so wie Test. XII. Patr. (s. Flatt) vorkommt. Man könnte jedoch den Uebergang noch anders vermitteln: herzig oder herzlich s. v. a. gutherzig, weich- oder mildherzig. Endlich χαριζόμενοι, das am bestimmtesten von der Erweisung in die Gesinnung zurückkehrt, bringt das innere Oppos. zu πικρία, damit zugleich zur bittern ὀργή, wir möchten es daher nicht bloß von der freilich vornehmsten Erscheinung, dem Vergeben der Beleidigungen verstehen, sondern im allgemeinen Grundsinne von χάρις: Behandelt einander — folglich seid gesinnet gegen einander mit Huld und Milde, in freundlich anmuthiger Liebe. Ἑαυτοῖς für ἀλλήλοις wie oft, aber stets im Sinne der Zusammenfassung, eben die zwischen uns bestehende Einheit, wonach Einer den Andern zu sich selbst rechnet, als sich selbst achtet, anzeigend. „Καθώς argumentirt wie Kap. 1, 4." (Harl.) Dabei können wir nicht unangeführt lassen die sehr schöne, tiefe

1) Obwohl wieder die erscheinende Freundlichkeit falsch auf die That beschränkend.

2) Die Heiden verstanden unter χρηστός auch verächtlich s. v. a. einfältig, simpel, grade wie bei uns leider „gut" gebraucht wird.

Bemerkung von Rieger: „O wie hat man zu allen den, im gemeinen menschlichen Leben so oft vorkommenden Anstößen und deren Vermeidung, wie hat man zur Darreichung der gemeinsten Tugenden — das Höchste, nehmlich die in Christo erschienene Freundlichkeit Gottes so nöthig, und wird der Abfall vom Glauben an dies Evangelium so häufig mit Rückfall in heidnische Laster, Grimm, Zorn, Geschrei, Lästerung u. dgl. gestraft!" Ein goldenes, centnerschweres Wort für unsere Zeit. — Zuletzt liest Lachm. bei sehr getheilten Gründen ἡμῖν, was Olsh. ebenfalls vorzieht, aber schon Rück. behält dennoch ὑμῖν als contextui accommodatius. Ja wohl, grade das lebendige Motiv des καθώς, grade das: Liebet ihr wie Gott euch geliebet hat — würde durch dies plötzlich den Ap. (sehr unnöthig) hinzuthuende ἡμῖν nur ungeschickter Weise geschwächt. Nochmals zu sagen: γίνεσθε gilt's, das Alles erst im Werden und Wachsen[1]) — wie wir bei V. 25. davon ausgingen. So schließt sich dieser Abschnitt im Grundgedanken, daß durch fortgehende Uebung im Werk, durch Wechselwirkung zwischen Sinn und Erzeigen der alte Mensch weggeschafft, der neue angezogen werden muß; desgleichen wird in γίνεσθε καθώς bereits der Uebergang zum neu anhebenden Grundsatze Kap. 5, 1. 2. gestellt.

---

## Fünftes Kapitel.

Die gewöhnliche, sogar in vielen deutschen und griechischen Ausgaben sich darstellende Weise, Kap. 5, 1. 2. noch an das Vorige zu fügen, als ob es der Schluß dazu wäre, ruht auf ein wenig Wahrheit des wiederaufnehmenden Zusammenhanges, ist jedoch, sobald wir die eigentliche Disposition suchen, wesentlich falsch. Allerdings, in die „Summe der ganzen Ermahnung" — richtiger in den allgemeinen, tiefen Grund, ganz genau in das (nun erst so ausgesprochne) höchste und letzte Prinzip des würdigen Wandels (Nachbildung des göttlichen Urbildes, des Vaters in den Kindern) versenkt sich der Ap. von neuem (wie er zuletzt V. 32. dazu hingeführt hat); aber er thut's doch eben nur, um damit neu anzuheben einen weiter entwickelnden, gesteigerten Abschnitt[2]). Schon das οὖν (wie sonst etwa διό) vgl. 4, 1. 17. 2, 19. mehr noch die Wiederholung des Ausdrucks περιπατεῖν (der auch Kap. 4, 17. ein Neues begann) zeigt uns

---

1) Worüber an diesem Ort auch Pass. zu vergleichen.

2) Pass. nennt's daher etwas besser einen „Licht- und Ruhepunkt zwischen den verschiedenen Ermahnungen bisher und den folgenden Erinnerungen."

den Charakter eines Anfangs, nicht einer Schlußformel [1]). Und sehen wir den Inhalt scharf an: was ist der neue Hauptbegriff der gesteigert anhebenden, offenbar zunächst bis V. 14. zusammenhängenden Rede? Gewiß nicht, was hie und da, mehr oder weniger verfehlend gesagt worden ist [2]), sondern, wie die Ausl. streng beweisen wird, nur was unser O.-Pl. angibt. Grade wie der Ap. zuletzt seit V. 25. (21. 24.) aus Wahrheit in Liebe hinüberleitete, führt er jetzt anknüpfend wieder die Liebe in die Wahrheit zurück. (Siehe doch das Oppos. ἀπατάτω V. 6.) Der Mittelbegriff hiefür, den er von Anfang im Sinne hat, hernach buchstäblich ausspricht, ist: Wandel im Licht — im reinen, kein Gericht scheuenden Gehorsam des göttlichen Urbildes, wie den Kindern des Vaters, den Heiligen, den zum Licht des Lebens Gekommenen geziemt — fest und klar gegen alle Verführung auch des feinsten Truges. Also was Olsh. als unterbrechende Parenthese nimmt, ist grade die Hauptsache des Ganzen. Der Abschnitt V. 15—21. aber fällt wieder für sich unter einen besondern Gesichtspunkt, wie sich zeigen wird. Man betrachte nach unserm O.Pl. für V. 1—14. die abermalige Trichotomie nach Grund, Weg und Ziel, verstehe daraus, wie natürlich V. 1. 2. vorangehen muß als die allgemeinste Bezeichnung wiederum: kindlich gehorsame Nachahmung des in Christus erschienenen göttlichen Urbildes.

---

1) Also die gebräuchliche Kapiteltheilung hier noch insofern richtig, daß sie wenigstens den Unterabschnitt getroffen hat. Freilich (was allein dem innern Organismus entspräche) mit Kap. 4, 16. schon ein erstes Kap. zu schließen, dann wieder erst mit Kap. 4, 10. das letzte anzufangen, war für den praktischen Gebrauch ein Mißverhältniß des Umfanges, und so entstand auch endlich die Zerreißung der Haustafel zwischen Kap. 5. u. 6.

2) Olsh. gebraucht gar für V. 3—20. den modernen, unbiblischen Ausdruck von „Pflichten gegen uns selbst!" Heiliger Genuß und geistliche Freude soll den fleischl. Lüsten und dem sinnl. Genuß gegenüber stehen (sehr eudämonistisch) — wobei dann ein fast naives Geständniß, daß V. 7—14. eine neue Parallele des Heiden- und Christenthums als Finsterniß und Licht diese Ermahnung unterbreche. Was Olsh. eigentlich meint, wird bei B.-Cruſ. ein wenig schicklicher gefaßt als „Bezug auf die Würde des eigenen Lebens," bei Richt. noch näher als „Aeußerung und gesunde Pflege der heiligen Reinheit des Innern." Allein obwohl allerdings V. 1. 3. 4. 8. die Würde der Heiligen als Motiv nennt, so ist doch nicht dies der eigentliche Grundbegriff; von Reinheit aber ist nur in der Mitte V. 3—6. die Rede, und zwar mit Rückerinnerung an das Vorige. B.-Cruſ. hat Kap. 4, 17. bis 5, 20. zusammengefaßt unter das Rubrum: Reinheit und Licht. Sehr falsch ist hiebei das Verkennen des Grundgedankens, wie wir in Kap. 4, 17 ff. ihn fanden: Herleitung aus der neuen Geburt. Im Letzteren jedoch hat er ein wenig das Rechte gemerkt, indem wirklich Kap. 5. (aber schon von Anfang her vorbereitend, nicht erst seit V. 8.) auf den Wandel im Licht hinauswill.

**V. 1. 2.** Werdet also Nachahmer Gottes, als geliebte Kinder, und wandelt in Liebe, gleichwie auch Christus uns geliebet hat und sich selbst dargegeben für uns als Gabe und Opfer, Gotte zum Geruch des Wohlgefallens (Wohlgeruchs).

Nicht bloß auf das vereinzelte ὁ θεὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν bezieht sich das anknüpfende οὖν (oder gar im allereinzelsten Sinn, der hier an Falschheit gränzt: weil Gott euch vergeben hat, so — seid ihr Gottes Kinder und als solche müßt ihr u. s. w.) — sondern es wird an das Ganze nun entwickelnd angeknüpft, an den Grundbegriff der neuen Schöpfung, des neuen Menschen in Christo, das καθὼς καὶ ὁ θεὸς wird mit κατὰ θεόν V. 24. vorher zusammengefaßt. *Μιμηταί* schließt selbst ein Bestreben, ein keineswegs als schon erreicht gedachtes in sich: dennoch dazu nochmals ein γίνεσθαι gesetzt? Dies Auffallende scheint sich herabzustimmen als bloßer Sprachgebrauch, wenn wir bemerken, daß in sämmtlichen sieben Stellen des N. T., wo μιμητής vorkommt, auch Hebr. 6, 12. 1 Petr. 3, 13. [1]) so geredet wird, niemals εἶναι steht, und wenigstens 1 Kor. 4, 16. 11, 1. dies Letztere doch der Sinn sein kann. Aber 1 Thess. 1, 6. 2, 14. Hebr. 6, 12. 1 Petr. 3, 13. (nach V. 10. 11.) ist dagegen das fieri klar, hier im Eph. Br. hatte so eben erst K. 4, 32. γίνεσθε starken Nachdruck als dem ἀρθήτω gegenüber stehendes Werden, jetzt also wird es gewiß nicht anders fortgeführt. (Vulg. beidemal falsch estote.) Ferner Kap. 5, 7. ist μὴ οὖν γίνεσθε nach V. 5. 6. offenbar ebenfalls vom Werden warnend gemeint. Mithin stellt der Ap. das Trachten nach Aehnlichkeit mit Gott selbst schon gleichsam als erstes Ziel hin, hebt jedenfalls den hohen, überschwängliche Würde einschließenden Begriff μιμηταὶ τοῦ θεοῦ so noch stärker hervor [2]). Des Grot. Note: quod praecipue fit bene omnibus faciendo, nam sic homo homini Deus — läßt uns dies auch in der ungeschickten Flachheit stark genug erkennen [3]). Luth. verwischt leider den Unterschied: Nachfolger des Wandels und Thuns Christi (V. 2.), Nachahmer

1) Nicht grade „viel häufiger" als μιμεῖσθαι, das wir viermal finden.

2) Grade wie μαθηταί Joh. 15, 8. 8, 31.

3) Fast eben so redet die Ep. ad Diogn. davon. Καὶ μὴ θαυμάσῃς, εἰ δύναται μιμητὴς ἄνθρωπος γενέσθαι θεοῦ· δύναται θέλοντος αὐτοῦ· οὐ γὰρ τὸ καταδυναστεύειν τῶν πλησίον, οὐδὲ τὸ πλέον ἔχειν βούλεσθαι τῶν ἀσθενεστέρων· οὐδὲ τὸ πλουτεῖν καὶ βιάζεσθαι τοὺς ὑποδεεστέρους, εὐδαιμονεῖν ἐστιν· οὐδὲ ἐν τούτοις δύναταί τις μιμήσασθαι θεόν· ἀλλὰ ταῦτα ἐκτὸς τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος, ἀλλ' ὅστις τὸ τοῦ πλησίον ἀναδέχεται βάρος, ὃς ἐν ᾧ κρείσσων ἐστίν, ἕτερον τὸν ἐλαττούμενον εὐεργετεῖν ἐθέλει, ὅσα παρὰ τοῦ θεοῦ λαβὼν ἔχει, θεὸς γίνεται τῶν λαμβανόντων· οὗτος μιμητής ἐστι θεοῦ.

Gottes, des Vaters. Als nun unseres Vaters, dies liegt sofort in τέκνα (Matth. 5, 45.), denn daß (nach Olsh.) „die Kindschaft hier natürlich auf die Wiedergeburt und das in ihr den Menschen mitgetheilte göttliche Leben geht," werden wir uns durch rationalistische Deutung nicht nehmen lassen. Dennoch ist der Beisatz mit ὡς nicht etwa bloß aufzulösen: quippe filii ejus dilecti estis, mit einem supplirten αὐτοῦ — vielmehr hat der Ap. absichtlich dies nicht hinzugethan, um den allgemeinen Gedanken zu umfassen: καθὼς πρέπει τέκνοις, wie V. 4. ἁγίοις. Die Grundlage schon eines Kinderseins wird freilich vorausgesetzt (Theod. υἱοθεσίας ἠξιώθητε, πατέρα τὸν θεὸν ὀνομάζετε), doch folgt eben daraus die Mahnung, mit Grot. kurz auszudrücken: *liberorum est*, patrem moribus referre. Ἀγαπητά bezeichnet schon die ἀγάπη als das Muster der Nachahmung, ehe sie genannt wird, hat aber auch noch mehr Sinn. Zunächst wieder: als von Gott Geliebte (Kol. 3, 12.) können wir lieben (was Harl. hervorhebt), denn empfangene Liebe weckt und reizt, macht fähig zur Gegenliebe. Ferner jedoch ist nicht auszuschließen, daß wir erst als die gehorsam nachahmenden, dem Vater ähnlichen Kinder auch die rechten τέκνα ἀγαπητά werden[1]), ganz wie die Eltern auf Erden dem lieben Kinde sagen: Sei doch lieb, d. h. artig (in rechter Kindesart) — so daß wir dich dafür lieben können! Immer und überall die wundersame Forderung, in Wahrheit zu werden, was wir im Berufe schon sind und heißen.

Versteht sich, nicht in Gottes μεγαλειότης und Vollkommenheit an sich können wir ihm ähnlich werden, wohl aber als Kinder in unsrer Art nach der Liebe, wie Er liebt. Matth. 5, 48. Luc. 6, 36. Gott selber das höchste Urbild, aber dessen Gestalt, als Vorbild erscheinende εἰκών für uns der Sohn, in welchem die Liebe des Vaters erschien, sich bewies[2]). Das Wandeln und Leben ἐν ἀγάπῃ nun die natürliche Konsequenz von dem, was Gal. 2, 20. ausdrückt. Wir kennen dies ἐν ἀγάπῃ hier seit Kap. 1, 4. 5. als Gottes Charakter, seit Kap. 3, 17—19. als unser Ziel; ohne Beisatz, ohne θεοῦ oder deß etwas lautet es absolut: ganz in nichts als Liebe! Schon dies Alles voran sollte uns doch davor bewahren, das in V. 2. vom Sühnopfer Christi Folgende zu deuten auf irgend eine Weise,

1) Was Koppe dann, freilich mit Unrecht als das Einzige, doch nicht ganz ohne Recht darin gefunden.

2) Wie bei diesem innersten Zusammenhange von V. 1. u. 2. Rück. sagen kann, P. schweife noch einmal, vielleicht durch ἀγαπητά verleitet, vom Gebiete der speciellen Ermahnung ab in's Allgemeine, das eigentlich nicht ganz hieher gehörte — ist kaum zu begreifen. Als ob Specielles und Allgemeines von ihm so nach Paragraphen geschieden würde, als ob nicht seine ganze Rede sich in beständiger Einheit des innersten Grundes mit den Aeußerungen bewegte!

worin der Vater nicht selbst der Liebende, seine Liebe grade durch Christum Erweisende bleibt [1]). Indem der Ap. mit seinem zu μιμηταί gehörigen καθὼς καί nun zu Χριστός als dem näher, menschlich uns vorgestellten Gottesbilde herabsteigt, dürfen wir ihn freilich nicht anders verstehen als nach dem καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χρ. vorher. Sich aufopfernde Liebe ist Gottes Wesen in Christo, darum auch so lieben unser hohes Ziel: werden wir nun erst fragen, ob ἐν ἀγάπῃ für uns die Liebe des Dankes, der Wiedergabe des Gegebenen zu Gott, zu Christo meine oder die sich hingebende Liebe zum Bruder? Gewiß das Letztere im Grunde des Ersteren, in der lebendigen Einheit von Beidem, grade wie Chr. uns geliebet hat, weil und indem er nur ganz den Vater liebte, in dessen Liebe blieb. (Joh. 14, 31. 15, 9. 10.)

Ἠγάπησεν ἡμᾶς (jetzt freilich muß der Ap. sich und die ganze Menschheit einschließen, also die Var. ὑμᾶς hier eben so falsch als V. 32. vorher ἡμῖν wäre) — dies ἠγάπησεν steht wieder absolut und ist wohl zu fassen. Wir meinen nicht mit Olsh., daß auch dieser erste Aorist schon eben so wie παρέδωκεν bloß auf das historische Faktum des Todes hinweise, sondern unserem περιπατεῖν ἐν ἀγ. muß doch für's Erste die Hinweisung auf Sinn und Leben überhaupt entsprechen. Haben wir nicht eben Christi ganzen Wandel, der nichts als Lieben war, zum Vorbilde? Sollten wir auch dabei nur sofort an den Tod gedenken? Sein ganzes Leben und Wandeln auf Erden heißt: ἠγάπησεν — das ist höher geredet, als für uns περιπατεῖν ἐν ἀγάπῃ, diese Formel wäre für Christum zu wenig, obgleich Einmal 1 Joh. 2, 6. herablassend wenigstens περιεπάτησε von Ihm vorkommt. Die Spitze nun und Bewährung des liebenden Lebens war das sich selbst (in den Tod) Hingeben für uns, nehmlich zum Opfer. Welche Bedeutung dieser hier hervortretende Ausdruck im Ganzen des Br. hat, sahen wir schon bei Kap. 2, 16. (S. 365.) Also vom Sühnenden in Christi Tod ist freilich mit ganzem Ernst, als von einem im gemeinsamen Glauben Vorausgesetzten ohne Weiteres die Rede; gegen thörichten Widerspruch bei Rück., Meier, Usteri verweisen wir auf Harl. u. Olsh., der letztere vergleicht sehr einfach schlagend Matth. 20, 28., wo die Hinweisung auf das Vorbild in der Liebe doch sehr wohl besteht mit dem für uns Unnachahmlichen des Versöhnungstodes, insofern er ein solcher war. Zu unsrer Stelle ist ganz Hebr. 10, 5 ff. zu vergleichen, wo wir gründlich gelehrt werden, zugleich den vollkommenen Gehorsam des Sohnes als den eigentlichen Inhalt, das Wesen seines Opfers zu erken-

1) Zorn ist in Gott als Eifer der Liebe, durchaus aber kein Haß — was ein ungeheurer Unterschied! Sehr bedauerlich in guter Meinung vergißt das z. B. wieder ein seltsamer Aufsatz in Rhein. Monatsschr. Dec. 1847.

nen. Wie dort aus Ps. 40, 7. die zwei Hauptarten des Opfers, θυσία καὶ προσφορά genannt werden: blutige und unblutige, Buß- oder Dankopfer [1]) — eben so hier, jedoch in einer (Hebr. 9, 9. ähnlichen) Umstellung, die gewiß etwas zu bedeuten hat. Wir sind so frei, den Unterschied beider Ausdrücke zu urgiren, obwohl Harl. dagegen protestirt; wir können unmöglich Alles nur auf den Tod beschränken, in welchem Chr. eben so wohl προσφορά als θυσία gewesen wäre, denn schon die Symbolik des unterschiedenen Speisopfers [2]) verlangt etwas Anderes. Allerdings, Hebr. 10, 10. 14, 18. steht προσφ. sofort auch vom versöhnenden Tode, doch theils im allgemeinen Begriff „Darbringung," theils dennoch, wie σώματος V. 10. dabei zeigt, mit Bezug auf das für solchen Tod bereitete, in ihm eben dargebrachte Leben, das vollkommen gehorsame, V. 5. 7. Also nicht (wie auch B.-Cruſ. nichts Besseres weiß) „die zwei Hauptworte aus der Opfersprache angewendet, so daß die Zusammenstellung nur das vollkommene Opfer bedeuten soll." Sondern es wäre Christi Tod nimmermehr eine θυσία, ein Sühnopfer, wenn nicht darin eine προσφορά, ein προσφέρειν seines ganzen heiligen, gehorsamen Lebens geschähe, diese προσφορά ist wirklich die Seele der θυσία ζῶσα, sie beginnt aber eben darum schon in der passio inchoata des gehorsamen, selbstverleugnenden, liebenden Wandels. Darum hat der Ap. die zwei Worte so und nicht anders gestellt. Auch schon wahr ist es, mit Olsh. (nach Flatt) in προσφ. voran den zu παρέδωκεν gehörigen allgemeinen oder Gattungs-Begriff zu finden, denn dieser Begriff der schuldigen und willigen Widmung, Hingabe tritt wirklich in מִנְחָה wieder specialisirt hervor [3]); allein eben darum ist auch der fernere Bezug auf die Opfersymbolik, ihr gemäß auf Leben und Sterben des Herrn anzuerkennen [4]). Was in der Versöhnungstheorie zu sagen ist vom Unterschiede wie von der Einheit des

---

1) Dann weiter עוֹלָה וְחַטָּאָה die zwei Arten des זֶבַח nach ihrem Unterschied.

2) Worin wir mit Bähr (II, 215. 216.) uns keineswegs einig wissen, aber die Erörterung ist hier unmöglich zu geben. Wir halten es mit v. Meyer's Typik: „die unblut. Speis- und Trankopfer bedeuten im Allgemeinen Alles was der Mensch Gott widmet an guten Gesinnungen und Werken" (Bl. für höh. W. X, 52.) — wofür allein schon Mal. 1, 11. genügen sollte.

3) Jedenfalls hat Flatt Recht: zu παρέδ. ist nichts weiter zu suppliren, sondern es ist in unmittelb. Verbindung mit προσφ. zu setzen.

4) Wie Matth. wohl getroffen hat, auch v. Gerl. einerseits deutlich faßt, wenn er προσφ. deutet: insofern Chr. als unser Vorkämpfer uns die Bahn brach, bis in den Tod hinein seinen eignen menschl. Willen ganz und gar Gott zum Dankopfer brachte, wie es der Mensch von Anfang an hätte thun sollen. Was er dann für θυσία vom Tragen der Strafe sagt, ist freilich Dogmatik über die Schrift hinaus.

aktiven und passiven Gehorsams, grade dasselbe gibt die Auslegung unseres προσφ. καὶ θυσίαν, wozu das παρέδωκε wahrlich das ganze im Tod vollendete Leben schon mitbegreift. In προσφ. liegt: Siehe da bin ich, deinen Willen zu thun — auch im Leiden, auch als θυσία nach deinem Rath! Daß übrigens in ὑπὲρ ἡμῶν die Präpos. an sich nicht auf „Stellvertretung" führt, gibt auch Harl. zu; ob dieser Begriff, und zwar wie ihn die orthodoxe Dogmatik faßt, im Opfer liege, zu untersuchen, geht über die Exegese hinaus.

Τῷ θεῷ schlechtweg nur mit παρέδ. zu verbinden, verwerfen wir ebenfalls, obwohl nicht aus dem falschen Grunde, den B.-Cruf. aufstellt: nie sei bei dem Ap. von einer Darbringung an und für Gott die Rede — denn Hebr. 5, 7. 9, 14. gilt uns als pauliniſch. Hier gehört offenbar τῷ θεῷ mit εἰς ὀσμὴν εὐωδίας eng zuſammen als genaue Ueberſetzung der levit. Formel רֵיחַ־נִיחֹחַ לַיהוָה welche die LXX. ſtets mit ὀσμ. εὐωδ. (beides von ὄζω, ὄζομαι) gegeben hat. Dieſer 2 Moſ. 29, 18. 3 Moſ. 1, 9. 3, 16. u. ſ. w. von Brand- und Dankopfern, doch ſtets nur von freiwilligen vorkommende terminus weiſet ſchon in der alten Opferſprache bedeutſam auf 1 Moſ. 8, 21. zurück, wo die etymol. Anſpielung auf Noah wohl unverkennbar bleibt. Der uns trocknen Abendländern auffallend ſtarke Anthropomorphismus iſt weder abgeſchmackt als ein „wenigſtens Riechen," da Gott doch nicht vom Opfer eſſen könne, noch durch ein orientaliſches Beräuchern mit Wohlgerüchen zu deuten, ſondern Gottes Riechen iſt am Ende nicht ſtärker anthropomorphiſch, als wenn von ſeinem Sehen und Hören geredet wird. Mit נִיחֹחַ wird das darin ruhende Wohlgefallen (Geſen. acquiescentia) bezeichnet, was weder LXX. noch Luth. eigentlich genau überſetzen; ſtets gehört im levit. Sprachgebrauch לַיהוָה dazu, wenigſtens in der vollen, amtlich feierlichen Formel, wie ſie ſo oft vorkommt. Nur 2 Moſ. 29, 25. einmal dafür לִפְנֵי יי — 3 Moſ. 2, 12. war לַיהוָה ſchon zweimal vorhergegangen, Kap. 3, 16. folgt es bald nach. Daher 4 Moſ. 28, 2. auch einmal רֵיחַ נִיחֹחִי mit לִי. Selbſt im katachreſtiſchen Gebrauch bei Heſekiel Kap. 6, 13. לְכֹל גִּלּוּלֵיהֶם Kap. 16, 19. לִפְנֵיהֶם. Der Apoſtel ſtellt aber hier die Formel um (worauf noch Niemand beſonders geachtet hat, nach Urſach dafür zu fragen) aus zwei Gründen: erſtlich, weil im Hintergrunde doch wirklich dies τῷ θεῷ noch einen Zuſammenhang mit παρέδωκε behalten ſoll — zweitens vornehmlich, damit nun die ganze Formel τῷ θεῷ εἰς ὀσμ. εὐωδ. für ſich eine neue Stellung erlange, ſich auf uns und unſer περιπατεῖν beziehe.

Denn dieſe von der gelehrten Exegeſe bis jetzt (aus Gewohnheit dogmatiſcher Opfergedanken) allgemein überſehene Verbindung ſcheint uns allein den Satz abzuſchließen. Wir leugnen zwar nicht, daß auch Chri-

stus, indem er sich als Opfer darbrachte, zuallererst darin Gotte ein Geruch des Wohlgefallens geworden ist, daß der Apostel dies voraussetzend noch mitbegreift; aber wir können unmöglich dabei stehen bleiben, finden vielmehr, daß er, dem Grundgedanken unseres Nachfolgens in gleicher heiliger Liebe gemäß, nun fortführend aus Christi Opfer auch das unsrige herholt. Es ist nach θυσίαν ein starkes Komma zu setzen; was diesem folgt, ist recht eigentlich wieder parallel mit ἐν ἀγάπῃ (denn dem liebenden Gott ist Liebe zum Wohlgefallen), gehört in der Konstr. zu περιπατεῖτε, entspricht dem τέκνα ἀγαπητά vorhin. Beng. sagt zuerst richtig: *non* cum verbo *tradidit* construitur Dativus *Deo* — fährt aber falsch fort: sed cum proximis praecedentibus — es muß heißen *sequentibus*, wie wir sahen. Das Ganze aber τῷ θ. εἰς ὀσμ. ist ein drittes Glied im Satze V. 1. 2. für sich, dessen drei Momente sich nun (wie wir öfter fanden) abermals im Kleinsten auf Grund, Weg und Ziel beziehen: Werdet Nachahmer Gottes, des Vaters (erstes und oberstes Prinzip) — in der Liebe, wie Christus geliebt hat, wandelnd (Weg und Mittel des Erreichens) — mithin vor demselben Gott zum Wohlgefallen an seinen lieben Kindern. Ja sogar trinitarisch ist das wiederum: denn der Duft und Geruch unserer Liebe kehrt zu Gott wieder im heiligen Geiste, ἐν ἀγάπῃ und ἐν πνεύματι ist ja eins. Wen diese Ordnung noch nicht überzeugt, der bedenke doch, daß dies dritte Moment (Wandelt Gotte zum Wohlgefallen!) wirklich sonst fast vermißt werden müßte, so wie daß Röm. 12, 1. 2. ganz in denselben Grundgedanken von unserem Gott wohlgefälligen Opfer spricht. So werden wir selbst (man merke, wie genau das mit Allem stimmt) eine προσφορὰ εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Röm. 15, 16. Endlich sehe man, wie grade Paulus εὐωδία 2 Kor. 2, 15. und ὀσμὴ εὐωδίας Phil. 4, 18. von dem durch die Heiligen Dargebrachten sagt, dem tiefsten Sinne des Vorbildes gemäß, welcher auf Noah, die neue Erde, die neue Menschheit hinweiset[1]). Wir meinen, so hebt sich das Auffallende, welches sonst die Fülle der Ausdrücke für Christum allein behielte, so wird Alles einfach und klar, sogar der unmittelbar angeschlossene Kontrast üblen Geruches V. 3. Wie nichts Fades und Faules vom Alten her, so will der Apostel auch nichts Uebelriechendes in und an den Heiligen Gottes in Christo! Die Liebe aber allein im Geist ist die köstliche Salbung vom

1) Im A. T. ist hiefür sehr bedeutsam Hesek. 20, 41., wo nach שָׁם אֶרְצֶם V. 40. nun verheißen wird als auffallende Deutung dieses terminus: בְּרִיחַ נִיחֹחַ אֶרְצֶה וְלֹא אָרִיחַ בְּרֵיחַ נִיחֹחֲכֶם — vgl. dazu das ironische Zurückgeben אֶתְכֶם 3 Mos. 26, 31. und נִיחֹחֵיהֶם Hes. 20, 28. Könnte wohl deutlicher bezeugt sein, daß der Ausdruck das Wohlgefallen Gottes an seinem Volke meint?

Haupte Aarons her und zugleich der süße Opfergeruch — jetzt gehen viele Bilder in Eins. Freilich, wie kein Ausleger vor ihm, so denkt auch Harl. nur nicht an die Möglichkeit solchen Sinnes — nicht einmal Calvin's Ahnung davon[1]) bringt ihn darauf. Nur praktische Ausll. kamen von innen heraus dazu. So Richter: — „um uns Gottes Liebe des Wohlgefallens zu erwerben; wie Christi, so werden Gott auch unsre Liebeswerke ein wohlgefälliger Geruch." Passav.: „daß auch wir werden unserem Gott zum Opfer des süßen Geruchs." Wie wenig nun endlich in diesem so verstandenen εἰς ὀσμ. εὐωδ. jene „satisfactio" oder gar jene „Rachestillung" liege, welche der blöde Menschensinn in das Sühnopfer hineingetragen hat, leuchtet ein; denn selbst auf Christum zuerst (auf daß es dann uns möglich sei) bezogen meint ὀσμὴ εὐωδίας nichts Anderes, als was z. B. auch Joh. 10, 17. gegen alle solche Zorn-Theorie leuchtend steht. Der Hauptsinn ist aber hier vielmehr, daß nun unser Gott wohlgefälliges Wandeln (hernach V. 10. εὐάρεστον) in der Liebe den Liebes- und Gehorsamswandel Christi lebendig in sich aufnimmt, so zu sagen fortsetzt; denn der Vater gibt Seinen Kindern nur Ein Gebot: Liebet!

Diese Liebe — zu Ihm und nur in Ihm, nur in Seiner heiligen, reinen Liebe, wie Christus uns geliebet hat, zu Andern — erscheint aber sofort V. 3. 4. (näher dem Weg entsprechend) als von aller Befleckung unheiligen Wesens fern sich haltende Reinheit, d. h. treue, gehorsame Liebe zu Gott und in Gott allein. Was dem entgegensteht, ist πορνεία, was sich dann wieder, wie wir sehen werden, zerlegt. Völlige Blindheit für den Sinn des Textes ist es ferner, wenn Rück. V. 4. „eine Art Anhang" zu V. 3. nennen kann, denn es liegt ja doch ziemlich klar vor Augen, daß der Apostel sinnvoll die gröbsten Ausbrüche der Sünde voranstellt, dann auch die feinsten, letzten Aeußerungen besonders im Wort damit verbindet. Freilich, die vom groben Ausbruche hergenommenen Ausdrücke bezeichnen selbst wieder nur die Aeußerung des innern Grundes (wie wir Kap. 4. schon fanden), sind also zugleich darnach zu verstehen; allein das tritt doch erst V. 4. deutlich hervor, wir haben folglich in diesen beiden Versen eine zurückblickende Verbindung von Kap. 4, 19. und 29., was man betrachte, um das Zutreffende einzusehen. Diese Fassung wird durch den V. 5. 6. eben so zwiefach sich vertheilenden Warnungsgrund bestätigt. Lassen wir doch endlich im (sogenannten) Epheser-Brief, ihn als

1) Wenigstens als höchst naheliegende Konsequenz: tunc demum bonus a *nobis* odor ad Deum perveniet, si sacer hic suffitus in nos diffusus fuerit. Das Bedürfniß des Gedankens für den Zusammenhang wurde hierin gefühlt! Auch Feldhoff (Paragraphen, S. 26.) wollte fast dahin, wenn er freilich falsch προσφορά von der Verklärung, durch die wir geheiligt werden, nahm.

Gemeinde-Brief besser verstehend, jene alte, hier am wenigsten angebrachte Weise fahren, welche statt allgemein-gültiger Grundbegriffe im System des Geistes — nur lokale und temporale Beziehungen findet![1])

**V. 3.** Hurerei aber und alle Unreinigkeit oder Unersättlichkeit (der Begierde) werde nicht einmal genannt unter euch, wie es Heiligen ziemet.

In πορνεία gehet also der Ausdruck zwar noch einmal aus von der, natürlich obenan gemeinten gröbsten Erscheinung des Abfalls, Truges, Verderbens im heidnischen Wandel Kap. 4, 19. — allein, wenn schon dort zum Theil, so vollends für die Heiligen hier begreift das Wort ferner Alles, was nur im stärksten Ausbruche sich am kennbarsten zeichnet, sonst in vielfacher Abstufung doch dasselbe bleibt. B.-Cruſ. merkt so etwas: πορν. gehe im N. T. mehr auf die Gesinnung, ἀκαθαρσία mehr auf die Handlungen — doch ist das noch falsch ausgedrückt, insofern jetzt vielmehr Sinn und Wandel ganz in Einem gedacht wird. In der, vom Heiden freilich allein so genannten Hurerei des groben Fleischeswerkes vollendet sich die Empörung der mörderischen, ja selbstmörderischen Selbstsucht gegen das Leben des Geistes, der Abfall von Gott zur Kreatur; aber je zarter das Gewissen des Heiligen wird (weil seine Erkenntniß klarer, tiefer), desto feiner versteht es auch dieses Wort wie alle vom groben Werk redende schon von irgend einer Bethätigung des entsprechenden Sinnes, und der heilige Geist selbst (im N. T. offen heraus, im Gesetz als gebunden oder verhüllt) meint's am allerfeinsten[2]). Durchaus nicht, wie Matth. meint: πορν. sei als besondres Laster in der allgemeinen Lasterhaftigkeit der ἀκαθ. mit einbegriffen — sondern umgekehrt: ganz wie wir zu Kap. 4, 19. schon gesagt, ἀκαθ. und πλεονεξία sind die zwei Seiten des allgemeinen Begriffes voran[3]). Die Steigerung πᾶσα führt wahrlich nicht bloß wie Röm. 1. bis zur sich überbietenden Unnatur des groben Hurens hinauf (Grot. ἀρσενοκοιτία, τριβαδικὴ ἀσέλγεια, λεσβιασμός), sondern eben so sehr und noch mehr in die heimlicheren, auch ehelichen und vermeintlich reinen Unreinigkeiten hinein. Vollends πλεονεξία[4]) meint hier eben so

1) Grotius: Jam nominat vitia, quae Ephesi maxime regnabant. Wobei dann auch von πλεονεξία besonders für die urbs mercatrix geredet sein soll!

2) Dazwischen redet die prophetische Sprache, auch schon des Gesetzgebers, bekanntlich von Götzendienst und Untreue gegen den Herrn als von Hurerei.

3) Die Var. ἀκαθ. πᾶσα, wenn sie nicht ächt ist, will doch als richtige Glosse lehren, daß πᾶσα zu Beidem gleichmäßig gehört; wie Kap. 4, 19. πάσης durch ἐν πλεον. sich eben begründete.

4) Obgleich der Syr. hier dafür ein andres Wort als Kap. 4. setzt, das noch enger

wenig als Kap. 4. den Geiz abgesondert für sich, sondern das habsüchtig Unersättliche der Begierde insgemein [1]). Wir tragen etwa noch die dort versäumte Beziehung der Ausdrücke nach, daß ἀκαθ. mehr im wirklichen Anrühren, πλεον. schon im bloßen Verlangen darnach sich zeigt, obgleich eben darum wieder πλ. der innerste Grund und Anfang in aller ἀκ. und πορν. bleibt. Die Kreatur überhaupt entspricht dem als Fleisch dem Geiste sich entgegenstellenden Leib des Menschen; Kreaturlust, Kreaturgenuß, Kreaturdienst neben und außer dem Schöpfer (Röm. 1, 25. 26.) ist das allgemeine Wesen des Abfalls, der Untreue, der πορνεία im alt- und neutestamentl. Sinne des Geistes, wohin auch Weisheit 14, 24—27. (was man hier gewöhnlich ohne rechte Einsicht zu citiren pflegt) eigentlich will: bemerke doch dort οὔτε βίους οὔτε γάμους καθαρούς voran, dann ψυχῶν μιασμός, auch in ἕτερος δ' ἕτερον κτλ. den Mitbegriff des πλεονεκτεῖν — so daß wir hier den Ap. einstimmig mit dem Röm.Br. und dessen alttestamentl. Grundtexte deuten. „Hat mein Auge nur mit irgend etwas in der Welt gebuhlet, gehuret" (Pass.) — so ist das allemal auch Verunreinigung, und selbst die besondre Erscheinung im Geiz fällt nur insofern mit darunter, wie wir daher mit Sprachinstinkt für die tiefe Wahrheit von „schmutzigem Geize" reden.

Μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν — sollen wir mit Luth. übersetzen: lasset nicht von euch gesagt werden? (Grot. nemo Christianus illis nominibus vel suspectus sit — Beng. ne nominetur quidem scil. ut facta). Schwerlich, denn ὀνομάζεσθαι für erzählen, verkündigen ist eben so ungeschickt, als die Ergänzung ut facta zum ἐν ὑμῖν (was freilich s. v. a. ἐν μέσῳ ὑμῶν sein muß), auch klingt 1 Kor. 5, 1. ἀκούεται ganz anders, diese Parallele mithin ist nicht die rechte. Die Berichtigung v. Meyer's: „müsse auch nicht erhört sein unter euch" (Stolz: unerhört, v. Eß: etwas Unerhörtes) ist ebenfalls noch nicht genau; vielmehr müssen wir einfach bleiben bei dem, was bereits Vulg. ausdrückt: nec nominetur. (Erasm. ne nomin. quidem inter vos — wie sonst alle neueren Uebers., auch Beng. soll bei euch nicht einmal genannt werden.) Haben wir doch gelernt, wie genau dem Ap. ὀνομάζεσθαι gilt, und Beng. berichtigt selbst seinen ersten, vorhin genannten Vorschlag sehr wahr durch Verweisung auf αἰσχρόν ἐστι καὶ λέγειν V. 12., ja sogar auf das Verbot des Redens von

---

nur in die äußere Erweisung des Geizes, das Unrechtthun und Uebervortheilen geht: ܥܠܘܒܘܬܐ von ܥܠܒ injuria affecit 1 Kor. 6, 7.

1) Rück. protestirt wohl: schon V. 5. zeige doch gewiß, daß hieran auf keinen Fall zu denken sei; wir werden das aber besser verstehen. Olsh. dagegen macht noch V. 18. dafür geltend, daß der Ap. in der ganzen Rede nicht sonderlich vom Geize gesprochen — ganz richtig, nur nicht für die „Fleischespflege," wie er verstehen will.

dergleichen schon in V. 4. Also wie Harl. eben so gut auf Ps. 16, 4. verweiset: man soll es lieber gar nicht in den Mund nehmen — versteht sich sine necessitate, wie Beng. trifft. Das καθώς abermals entsprechend mit V. 2. und Kap. 4, 17—21. Jetzt καθὼς πρέπει die rechte Erklärung des ἀξίως, wie wir sie schon (S. 13.) gaben, und zwar hier im spec. Bezug auf Reinheit, keusche Heiligkeit, ὁσιότης — daher ἁγίοις, der große Name des Berufes, der die Verpflichtung vorausnimmt, seit Kap. 1, 1. immer stärker hervortretend in seiner Mahnung, hier völlig s. v. a. ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ.

**V. 4.** Und auch Schandbarkeit und Narrengerede oder Witzigkeit, das nicht Schickliche (dergleichen nicht Schickliches); sondern vielmehr Danksagung.

Man supplirt gewöhnlich weiter μηδὲ ὀνομαζέσθω, aber nicht allein zum ἀλλὰ μᾶλλον εὐχ. (wie Rück. bemerkt), sondern zum Ganzen schon paßt dies eigentlich nicht mehr, indem ja das ὀνομάζειν, das Reden davon selbst schon in λογία liegt, im Bezug auf das Wort überhaupt. Der Ap. nennt eben diese Dinge jetzt recht genau bei Namen, doch nur im heiligen Ernste der Warnung; er gibt viemehr eine Erklärung des μηδὲ ὀνομάζεσθαι, genauer daher (wie sich hieraus von selbst versteht) wiederholen wir ein ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω, ein ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν aus Kap. 4. — dies ist der emphat. Sinn seiner gedrängten Rede. Die von Lachm. (schon Griesb.) gebilligte Lesart ἢ αἰσχρ. ἢ μωρ. (Syr. dagegen ܘ) verwerfen wir mit Harl., der sich die Korrektur von ἢ in καί nicht erklären könnte; wir verstehen sogar, daß nach dem Zusammenhange von V. 3. und 4. hier unmöglich sogleich ἢ stehen könnte, denn die groben Ausbrüche und feineren Aeußerungen sind sich nicht bloß koordinirt, der Uebergang erfordert ein deutliches Auch — wie dies jedenfalls in καί — καί mitklingt: „und auch." Αἰσχρότης (beim Syr. falsch ܨܘܚܝܬܐ maledictio, convitium) ist im Gegensatz mit εὐωδία V. 2. die garstige, stinkende „Liebe" des Fleisches, der Kreatur, die leider in ihrer garstigsten Gestalt grade diesen heiligen Namen usurpirt. Wieder wie V. 3. der umfassende Begriff zuerst, doch wird bei näherem Eingehen in die Specialität jetzt schon der erste Ausdruck mit ἀκαθαρσία vorhin parallel, auch dürfen wir nicht ganz verkennen oder leugnen, daß der Ap. in V. 4. überhaupt vornehmlich die Rede meint. Luth. insofern richtig: schandbare Worte (Kol. 3, 8. αἰσχρολογία) — versteht sich aber, daß theils die Geberden[1]) sogar als nur

1) Rieger: „auch in Geberden, Kleidung, Hurenschmuck, Bücherlesen u. dgl." Ja wohl, am Ende bis zum passiven Wohlgefallen an einem αἰσχρόν.

feinere Art des Redens eingeschlossen sind, theils wieder, um auch das Alles unter das Allgemeine noch im Uebergang zu stellen, die Form auf -ότης gewählt ist: „schandbare Worte sind auch Schandbarkeit (des Sinnes und Wandels)!" Hiemit nehmen wir das Wort allerdings nicht einerlei mit αἰσχρολογία (wogegen Harl. richtig protestirt), aber auch nicht im hiesigen Zusammenhang unpassend ohne Weiteres noch einmal für quidquid indecorum est — es sei denn, daß man eben in *quidquid* den Uebergang lege: vel in verbis, moribus aut quocunque habitu. Der Ap. meint also wohl obenan, was man gewöhnlich allein versteht, die αἰσχρότερα dieser Dinge: Zoten, Zweideutigkeiten im Geschlechtlichen — allein so wenig das nächste Oppos. πορνεία sich darauf beschränkt, eben so wenig hier αἰσχρότης mit allem folgenden Zubehör[1]). Es gibt eben so wohl Mammons-Zoten oder Hochmuths- oder Weltseligkeits-Garstigkeiten insgemein, für die der Geist in seinen Heiligen nur dasselbe Pfuy hat, wie wenn der pseudogeistreiche Dichter sich grob verrathend ausruft: „Ha meine Odaliske!"

Bildet nun etwa die Reihe der drei Bezeichnungen einen Antiklimax? Wie B.-Cruf. die absteigende Gradation ausdrücken will: „schändlich, unwürdig, leichtfertig" — wenigstens für das Dritte aber noch nicht das rechte Wort getroffen hätte; wie man dann besser sagte: zuerst offenbar noch zum Schandbaren gehörige — dann überhaupt wenigstens närrische — zuletzt sogar sich fein anstellende, witzige Reden. Dieser Antiklimax wäre zugleich eine das Verbot steigernde Erweiterung, immer mehr noch begreifend, und wir leugnen diesen Sinn auch nicht ganz, da er nahe genug liegt; dennoch ist es nicht das Einzige, sondern damit verbunden, ihm zu Grunde liegend zeigt sich wieder (parallel mit V. 3.) die Entwickelung des allgem. αἰσχρότης nach den zwei Seiten hin: entweder positiv und offen schändlich, die Narrheit gradezu zeigend (als anrührende ἀκαθαρσία) — oder gar sich maskirend in Wohlanständigkeit, obwohl nur die Begierde nach dem Ungöttlichen, Geistlosen darin lauert, noch lebt. Der Ap. kennt die heidnische wie die jüdische Welt, ist ihrer Bildung (schon als pharisäisch peinlich die Sünde gegenüber Beobachtender) nicht fremd geblieben, er weiß daher die rechten Worte jetzt wohl zu treffen wie ein klassischer Schriftsteller. Μωρολογία, Vulg. sehr gut stultiloquium (wie bei Plaut. u. Pers. vorkommt, ja sogar bei Plaut. das griech. morologus), umfaßt oder bezeichnet nun jedenfalls etwas Positives der μωρότης, also mehr als das bloß leere, fade, Nichts enthaltende Ge-

1) Harl., der nur dies Nächste übersieht, sagt dann auch gut: „so wenig das λαλ. ἑαυτ. ψαλμοῖς V. 19. oder die εὐχαριστία zum Gegensatze bloß unzüchtige Reden hat."

schwätz [1]); auch dies ist eingeschlossen, aber nur insofern der Ap. es grade nicht leer findet, sondern der Narrheit voll. Die Beziehung auf Geschlechtliches (welche noch Elsner festzuhalten sich bemühet) ist jetzt ganz bei Seite gethan, eher tritt hervor das absichtliche bloße Reden, wo es nichts Gutes gibt, also die Narrheit des Herzens zu Tage kommen muß. (Daher wir μωρολ. mit ἀδολεσχία verbunden finden.) Daß „die jüdische, stärkere, religiöse Bedeutung des μωρός wohl nicht hiehergehöre" — möchten wir aber nicht so strenge mit B.-Cruf. behaupten; vielmehr entspricht dieser nicht bloß jüdische Sprachgebr. ganz der sonstigen Redeweise des Ap., gehört auch insofern völlig hieher, als der ernste Gedanke mit anklingt: solch ein Närrischer ist ein Gottloser (נָבָל), wie der Hurer ein Götzendiener! Endlich könnte sogar in diesem μωρός noch ein Anklang an σαπρός Kap. 4. mitgegriffen sein, s. μωραίνεσθαι Matth. 5, 13. Luc. 14, 34.

In εὐτραπελία (einem vom Ap. selbst höchst fein hier gewählten Worte) tritt zunächst sehr deutlich das lügenhafte, verführerische εὖ dem offenen μωρόν entgegen, was bei der Deutung voran zu beachten bleibt. Jedenfalls Unrecht also hat Grot., wenn er als ersten, einzigen Sinn sogleich eine Identifikation beider Ausdrücke hinstellt: μωρολ. quam homines ὑποκορίζοντες [2]) vocant εὐτραπελίαν. Freilich thun das die Menschen und mengen Alles in einander unter dem besten Namen, wie der Ap. auch wohl weiß und mit anstreift; er aber, die Weltworte doch nicht in Weltweise redend, nennt mit gebührendem Unterschied ein Jegliches noch für sich, alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Sein jetzt erst anstatt καί vortretendes ἤ meint nicht etwa bloß: oder wenn man's auch witzig, geistreich, angenehm unterhaltend hieße — sondern er scheidet wirklich, das ἤ bezeichnet „verschiedene Species einer und derselben Klasse," wie Harl. trifft. Daß dann diese verschiedenen Erscheinungen dennoch im Grunde gleich sind, alle εὐτρ. auch μωρολ., Beides wirklich αἰσχρότης ist, bleibt eine Sache für sich und liegt im Ganzen der Rede. Wir sagen richtig ferner: εὐτραπ. ist zunächst ein Vocab. μέσον, bezeichnet etwas, das noch gar für gutes Benehmen, löbliche Tugend gelten möchte [3]). Also die Vulg. jetzt

1) Welches Wesley hier findet: foolish talking, tittle-tattle, talking of nothing, the weather, fashions, meat and drink. Vgl. Calv. sermones inepti ac inanes nulliusque frugis — was Harl. unbedacht gebilligt hat.

2) Eigentlich ὑποκοριζόμενοι. So Plut. vom Solon: ἀστείως ὑποκορίζεσθαι τὰς πόρνας ἑταίρας. Nach Plato die σεισάχθεια ein ὑποκόρισμα χρεῶν ἀποκοπῆς. In diesem Sinne sagt das Etym. Magnum: εὐτραπ. ἡ μωρολ., κουφότης, ἀπαιδευσία.

3) Παρὰ τὸ εὖ τρέπεσθαι τὸν λόγον εἴρηται. Oecum. ὁ εὐκόλως περιτρέπων τοὺς λόγους. Bengel's Aristoteli virtus est bezieht sich auf Eth. IV, 8.

weniger treffend, viel zu schlimm: scurrilitas, womit man einen γελωτοποιός, ridicularius abgibt. Hieron. sucht dann dem Worte zum Rechten zu helfen, wenn er ganz richtig hervorhebt, daß die εὐτρ. de prudenti mente descendit et consulto appetit quaedam vel urbana verba vel rustica vel turpia vel faceta. Nur im Letzteren versieht er's wieder, durch scurrilitas verleitet, denn die rustica vel turpia gehören schon in die Morologie, bloß die faceta bleiben eigentlich dem εὐτράπελος im Unterschiede. Freilich, wie die Sache, so geht auch der Name dafür in der Wirklichkeit in einander über, hin und her. Wie εὐτράπελος vielleicht ganz ursprünglich mit üblem Sinn die leicht sich drehende Veränderlichkeit [1]) anzeigte (Pindar von dem zum Ueberreden vielfach ergehenden Wort!) — dann die witzige Gewandtheit des Scherzenden als eine Tugend, so ist natürlich (besonders in späterer Zeit) der Ausdruck auch wieder ein Tadel geworden, in γελωτοποιΐα und scurrilitas übergegangen. Daher wir eine andre Glosse finden: scurra, σκώπτης, ἡδύλογος. Der Ap. aber faßt die Sache mit Absicht und Unterschied auch beim besten, scheinbarsten Namen, so daß gewiß Erasm. die Vulg. (wider sich selbst zeugend) verbessert hat durch urbanitas — bei Chrys. für εὐτραπ. mehrmals ἀστεῖα λέγειν. Fragen wir endlich hiernach, ob denn Paulus allen und jeden „Scherz" als für Heilige τὰ οὐκ ἀνήκοντα verboten habe (Olympiodor: ὥστε οὐδὲ τὰ ἀστεῖα δεκτέον), so ist das in feinster Gränze wohl zu verstehen, Ja oder Nein zu sagen, wie man's nimmt. Daß er die Anmuth des Wortes als ächte Charis, ächter denn die griechische, vom gesalbten und gesalzenen Worte des Christen eher fordert, sahen wir schon in Kap. 4. Witz im reinen Sinne, Feinheit, Gewandtheit, annehmliche Einkleidung des Inhaltes finden wir wahrlich auch bei Paulus; Wendungen wie Apostg. 26, 29. (παρεκτὸς τῶν δεσμῶν τούτων, daß wir nur Ein hervorstechendes Beispiel nennen) gehören ohne Zweifel dahin. Aber sein Witz ist heilig sinnvoll, sein Scherz, wenn wir es je so nennen möchten [2]), mit dem reinsten Ernste unauflöslich verschmolzen, und das ist das Rechte. Nie aus bloßer Lust am leeren Witze der Form ohne heilsamen Inhalt, nie vollends mit Verletzung des Nächsten! Durchaus nichts dergleichen, wel-

u. anderw. Von dicacitas, wie Mor. verstand, ist nach der Etymologie nur gar nicht die Rede, denn nicht das Spötteln oder Sticheln, ingeniose dicta proferre in aliorum contumeliam ist der Grundbegriff, sondern die Gewandtheit, mit welcher man die Worte und sich in den Worten leicht und schön wenden kann, sich damit beliebt machen.

1) Was Chrys. hom. 17. hervorzieht: ὁ ποικίλος, ὁ παντοδαπός, ὁ ἄστατος, ὁ εὔκολος, ὁ πάντα γινόμενος.

2) Noch mit Korinthern kann er in Herablassung und Ueberlegenheit zugleich so reden, daß er 1 Kor. 9. z. B. für die Prediger wenigstens das Ochsenrecht anspricht, sie 2 Kor. 12, 13. um Verzeihung bittet, daß er sie nicht beschweret habe.

ches (mit Rieg. zu reden) „doch nicht genug Mißtrauen gegen die inwohnende Sünde, nicht genug Bedacht mit sich führt, was ich etwa bei Andern für einen Funken von Eitelkeit anblasen könnte." Hieron. behält vollends wegen der ejusmodi sales, qui *tantum* risus caussa dicuntur, strenges Recht gegen Erasm., der sich nicht darein finden kann. (S. bei B.-Cruſ.) Ob wir Alle nicht rein genug nach dieſem Maaßſtab des Heiligthums wären, die Forderung läßt ſich darum nichts abdingen. Am beſten beinahe mit aller Kürze hat wieder Oetinger (Wörterb. s. v. Scherz) davon geredet, das Recht des Salzes, der Freude, Freundlichkeit gegen alle gemachte Sauertöpfigkeit wohl anerkannt, dann aber, wenn man's recht verſtehet, ſehr wohl geſchloſſen: „Der Scherz ſtund Sokrati wohl an, aber uns nicht, die wir mehr wiſſen; Fröhlichkeit, Freudigkeit, Ungezwungenheit erſetzt allen Scherz."

Nochmals faßt P. zuſammen im für das Letzte nun auch gelindeſten Ausdruck: τὰ οὐκ ἀνήκοντα [1]). Das iſt nicht etwa herübergekommen aus Röm. 1, 28. ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα, ſondern hat vielmehr einen Anklang bis auf's Letzte der feinen Aeußerungen an das Unwürdige des Heidenwandels, verſtärkt dies aber als ein jetziges καθὼς οὐ πρέπει ἁγίοις [2]). Der Artikel τά will eben ſagen: auch dies Alles — es ſchickt ſich ebenfalls nicht. Win. hat (S. 401.) auf den Unterſchied von μή und οὐ in den zwei Stellen inſtruktiv aufmerkſam gemacht: Röm. 1. überhaupt unbeſtimmt alles, was ſich nicht ziemt — hier dagegen: welches (auch) ſind die (feineren) Unziemlichkeiten, die ein Chriſt zu meiden hat. Wir erlauben uns dazu die Frage, ob nicht ἀνήκει feiner als καθήκει ſei, πρέπει vielleicht in der Mitte hinüberleitend? Wir haben wenigſtens mit „ziemt ſich" und „ſchickt ſich" dieſen Unterſchied noch zu faſſen geſucht.

Es ſchickt ſich nicht für euch! „Da braucht es nicht ſo viel Disputirens darüber, ob und wie weit denn das ſündlich ſei. Ein einiges ſolches Wort: Es ziemet ſich nicht! ſollte einem genug ſein! Was Lebhaftes und Munteres an uns iſt, könnte zur Dankſagung und Lob Gottes viel beſſer angewendet werden." (Rieg.) Damit kommen wir weiter im Text. Bei ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία ſupplirt Beng. ſein und wahr (wie vorhin auch nicht bloß μηδὲ ὀνομ. weiter ging) wieder etwas Neues aus dem Letztgeſagten: ἀνήκει. Der Gegenſatz iſt völlig wie Kap. 4, 29. (worauf es ja zurückſieht) zu faſſen, folglich in demſelben

1) Lachm. lieſt ἃ οὐκ ἀνῆκεν ohne irgend genügenden Grund.

2) Gewiß falſch deutet die Vulg. bloß für das Letztgenannte: scurrilitas, quae ad rem non pertinet (Allioli: Poſſen, die ja zur Sache nicht gehören). Denn theils wäre dies eine ziemlich unnütze, fade Bemerkung, theils iſt's gegen die Sprache. Suid. ἀνῆκον τὸ πρέπον. Kol. 3, 18. Philem. 8.

Doppelsinne von χάρις wie dort. Nicht bloß ein εὖ τρέπειν τοὺς λόγους, was noch Schein und Lüge sein kann, wird verlangt, sondern wirkliche χάρις darin, was Wesen und Wahrheit. Und zwar (höher steigend als Kap. 4, 29., was noch bei der Pflicht gegen den Nächsten stehen blieb) sehr bedeutsam jetzt mit plötzlicher Wendung zu Gott empor, welchem ja Alles an uns lieblich duften soll, vor dem, in dem wir unter einander zu reden haben! Also die χάρις für χάρις, die wir Ihm schulden, der Dank. Aus diesem tiefsten Zusammenhange widerlegt sich freilich die Meinung Mancher, welche hier sofort bloß venustas, urbanitas et jucunditas temperata et honesta verstehen [1]). Das wäre schon kein voller Gegensatz für die ganze Rede, so wie dem gewöhnlichen Sprachgebr. des N. T. zuwider — sogar dem ferneren Zusammenhange des Kap., wo V. 19. 20. mit εὐχαριστοῦντες das hier Gesagte seine Ausführung findet [2]). Also zunächst richtig Vulg. gratiarum actio, Syr. ܬܘܕܝܬܐ. Dank für die Gnade, in der wir stehen und leben, steige vielmehr als beständiges Dankopfer (man denke doch an V. 2.) auch aus all' unsrem Reden mit einander, als der Duft seines Geistes und Inhaltes zu Gott empor! Das bezieht sich natürlich nicht auf den speciellen Inhalt, wonach von mancherlei zu reden bleibt und nicht immer bloß Gotte zu danken, wohl aber auf den allgemeinen, innersten Geist und Inhalt, den keins unsrer Worte verleugnen, jedes mit sich führen soll [3]). Wollten wir nun aber das Anmuthige, Holdselige dieser im εὐχαριστεῖν wiedergegebenen χάρις völlig ausschließen, so — dünkt mich wenigstens — wäre desgleichen der Gedanke nicht abgeschlossen und es fehlte grade die letzte, ausgleichende Anerkennung der erlaubten, ja gebotenen rechten Anmuth. Wir wiederholen nicht das Kap. 4, 29. Gesagte, wir erinnern hier nur weiter, daß nun erst die (auch von Beng. bemerkte) Paronomasie zwischen εὐτραπελία und εὐχαριστία (Form und Inhalt, Schein und Wesen) in ihrem vollen Licht erscheint: die εὐτρ. ist gleichsam die natürliche Pseudo-εὐχαρ., dagegen εὐχαρ. die rechte Kunst Alles zu wenden, wie sich's gebührt — und darum auch vor Gott nicht nur, selbst vor Menschen wohllautet, lieblich ist. Wenn, was Niemand bestreiten kann, das Adj. εὐχάριστος wie εὐχάριτος und εὔχαρις bei den Griechen „holdselig, angenehm, beliebt" heißt, selbst natürlich wieder bei ihnen mit „scherzhaft, witzig" sich vermengt, wenn (worauf Hier. sich berief) Spr. 11, 16. LXX. γυνὴ εὐχάριστος vor-

1) Schon Hieron. dann Calv. u. A. ja die Meisten zuletzt. Der Erste jedoch nur mit einem forsitan; s. bei B.-Cruf.

2) Man sehe noch Weish. 14, 26. χάριτος ἀμνησία vgl. mit Röm. 1, 21.

3) Also wohl wahr, doch zu enge gefaßt, was v. Meyer anmerkt: „wenn ihr fröhlich seid, Lob Gottes. Jac. 5, 13."

kommt (für אֲשֶׁת חֵן, Theodot. u. Symm. γ. χάριτος) — nun so lag dem Ap. sehr nah, sein heiliges, christliches εὐχαριστία zugleich unbeschadet seines Hauptsinnes[1]) entgegenzusetzen mit der (selbst ein Beispiel der Feinheit gebenden) eben so ernsten, tiefsinnigen, als überraschend ansprechenden, freilich für uns unübersetzbaren Wendung: Sehet, ihr Heiligen, in unserer εὐχαριστία das ächte εὐχάριστον, εὔχαρι! Das kann er um so gewisser, als doch schon das Etymon χάρις an sich nach Sprache und Sache Beides vereinigt. Der volle Gedanke, wir sagen es nochmals: Auch alle eure Rede, jedes Gespräch, als vor Gott und in Gott, bewege sich rein und lebendig im Dankgefühl eurer Herzen gegen die Gnade Gottes als dem nie zu verletzenden Grundgefühl[2]) — so wird sich gewiß auch zeigen das wahrhaft Liebliche solcher Stimmung in allem davon Durchdrungenen. Dankbare, Liebe um Liebe gebende Menschen sind allezeit fröhlich, mitten im Ernst, bis an die Gränze des eiteln Scherzes, wo sie mit feinster Wendung überall noch ihren heitern Ernst behaupten, so mit ihrer Liebenswürdigkeit auch Andre freundlich zu Gottes Liebe locken.

**V. 5.** Denn das wisset erkennend, daß jeder Hurer oder Unreine oder Gierige — welcher ein Götzendiener ist — nicht Erbe hat in dem Reiche Christi und Gottes.

Die nun schon zweimal so gestellte Trilogie muß dem Ap. etwas Wichtiges, eine Ausdrucksweise von besonders lehrhafter, überführender Kraft sein, daß er zum drittenmal unverändert sagt: πόρνος — ἀκάθαρτος — πλεονέκτης. Hierin selbst liegt ein Beweis, daß auch πλεονεξία nur zur aufdeckenden, zerlegenden Bezeichnung der gleichen Sünde überhaupt, die in den Fleischeswerken ihren gröbsten Ausbruch hat, gehören kann; denn eine immerhin sinnige, doch jedenfalls den Katalog nicht von weitem erschöpfende bloße Zusammenstellung von Hurerei und Geiz würde doch nicht so beharrlich premirt werden — vorhin als Charakteristik des Heidenwandels, jetzt als Entscheidungsgrund für das Wiederenterben der Kinder Gottes. Daß der zwiefach ausgesprochene Warnungsgrund V. 5. 6. genau sich für V. 3. u. 4. vertheilt, werden wir sehen; doch ist dies nicht etwa gemeint, als ob V. 5. ganz wieder zu V. 3. zurückginge, dann erst V. 6. auch das Urtheil über die V. 4. genannten Dinge oder Worte nachbrächte,

1) Nicht etwa, wie Joseph. Ant. 3, 3. εὐχαριστία πρός τινα gebrauchen soll — was übrigens zweifelhaft bleibt.

2) Parallel dem Betrüben des h. Geistes vorhin, durch Undank in irgend einem οὐκ ἀνῆκον, wie die Heiden!

sondern das unmittelbar anknüpfende γάρ hat selbst schon einen zusammenfassenden Sinn für die feineren Aeußerungen, wie wir's genannt. Denn es ist kein Spaß mit dem Reiche Gottes, welches nur die Reinen ererben! Scherzt also nicht als die Thoren auch nur im Worte mit der Sünde, welche davon ausschließt! Jeder Funke der Lust, des Wohlgefallens, auch nur der Gleichgültigkeit, welchen ihr im Geschwätz heget, kann zunächst einen Andern wieder betrügen, verführen[1]) — so wie in euch selbst das böse Feuer wieder zum Brande bringen! Von der sanften Vorstellung Kap. 4, 30. kehrt der Apostel in die Schärfe zurück, zeigt ganz offen, was bevorsteht, wenn der heil. Geist weichen muß, dem Teufel Raum gegeben ist — was dann übrig bleibt negativ und positiv: Enterbung von dem Reiche, darin wir schon waren, Zorn Gottes wieder über uns mit den Andern. „Will dich nun nicht erwärmen (daß du dich rein haltest mit Eifer) das himmlische Feuer der Liebe, so mag dich schrecken das große Dräuen des höllischen Feuers." (In H. Müller's Pred., ganz nach dem Gedanken, der auch in Hebr. 12, 29. liegt.) Das unbedingt ausgesprochene Urtheil, hier wie Gal. 5, 19 — 21. 1 Kor. 6, 9. 10. ist natürlich zu verstehen mit der Bedingung: nehmlich wenn solche Sünder zuletzt in ihren Sünden erfunden werden, nicht abgewaschen oder geheiliget. 1 Kor. 6, 11. Hier jedoch nach der andern Seite hin vielmehr: wenn Heilige Gottes wieder Solche werden — oder gar bleiben, was Beides leider durch Leichtsinn und Scherz damit sehr möglich.

Τοῦτο kehrt gewissermaßen in das erste Τοῦτο οὖν λέγω Kap. 4, 17. zurück. Die Rec. ἔστε (wofür fast nur Syr. spricht) ist jedenfalls zu vertauschen gegen das reichlich bezeugte, sehr „gesicherte" ἴστε, welches mit γινώσκοντες eine Verstärkungsformel bildet, und zwar noch anders als wir sonst im Hebr. so wie dann hebraisirend ähnliche Verdoppelungen desselben Verb. finden, die „Grácisirung des hebr. Inf. absol." wie Winer S. 293. es nennt. Wir werden hernach die rechte Deutung für γινώσκοντες geben; für die Zusammenstellung hat man verglichen Jer. 42, 22. wo dem hebr. יָדֹעַ תֵּדָעוּ in LXX. (49, 22.) entsprechend Orig. die Lesart ἴστε γινώσκ. auszeichnet, wie V. 19. Theodot. anstatt γνόντες γνώσεσθε hat. Zunächst aber entsteht hier die Frage, ob Ind. [2]) oder Imper. zu ver-

1) Hieher gehört in seinem tiefen Sinn Spr. 26, 18. 19., wo die Narrheit als Lieblosigkeit in ihrer Aeußerung erscheint, als mit dem Wohl des Nächsten übermüthig scherzend. Mehr als Thor, wie ein Wahnsinniger ist, wer Brandpfeile (Funken zum Feuer) des Todes (זִיקוֹת Jes. 50, 11.) wirft, damit seinen Nächsten berückt und hinterher spricht: Habe ich nicht gespielt, gescherzt?

2) Wie Hebr. 12, 17. Diese attischen Formen von οἶδα kommen im N. T. überhaupt außer diesen zwei Stellen nur noch Apostg. 26, 4. (u. vielleicht Jac. 1, 19.) vor.

stehen sei, und die Ausll. theilen sich in der Antwort. Schon Syr. setzt Ind. ܗܘܝܬܘܢ — Erasm. bessert die Vulg. scitote in scitis, Harl. u. Olsh. (wie Calv. Mor. Flatt) entscheiden sich für die Wendung: ihr wisset ja, denn das wißt ihr (doch) wohl — vgl. Clem. Paedag. III, 4. p. 270. εὖ γὰρ τοῦτο ἴστε. Wir vermögen indeß nicht beizustimmen, wenn Harl. das bloße Berufen auf die ja vorhandene Erkenntniß „eine besser motivirte Ermahnung" nennt, sondern finden es allerdings mit Rück. (nach Grot., Wolf, Beng., Koppe) „weit kräftiger", wenn sie erst imperativisch ermahnt werden. Sehr wahr bemerkt Matth., daß grade die „Verstärkung" der Formel ein Grund gegen den Ind. sei, denn wenn auch ein Wissen, so doch nicht ein wohl Wissen, ein gehörig erkennendes kann der Ap. bei den solcher Ermahnung noch Bedürftigen voraussetzen; dasselbe meint wohl B.-Crus., wenn er gegen Harl., Meyer, de Wette kurz entscheidet: „natürlich als Imp. zu nehmen." Auch zum parallelen Satze μηδεὶς ἀπατάτω paßt dies besser, und Harl. verirrt sich bloß darin, daß er γιν. nicht recht lesen will. Der Ap. bezeichnet ja mit diesem zweiten, folglich verstärkenden, die Emphasis besonders enthaltenden Ausdruck nicht die ihnen schon eigene Erkenntniß gewichtigen Inhaltes (welche ganz vorhanden sie vor der Sünde bewahren würde), sondern das noch mangelnde, verlangte Erkennen des freilich Gewußten. Γινώσκειν macht sogar einen anspielenden Gegensatz mit μωρός in μωρολογία, bereitet schon vor, was V. 15. heraustreten wird: μὴ ὡς ἄσοφοι (die noch betrogen werden können), ἀλλ' ὡς σοφοί — V. 17. ἄφρονες, die des Herrn Willen nicht verstehen. Der Ap. sagt ihnen folglich ironisch „erst, was sie wissen sollen," weil ihr Wissen noch nicht das ganz erkennende, rechte ist; diese Schärfe der Ironie liegt voran in ἴστε (wißt es besser als bisher, zweifelt nur nicht daran), wird in γινώσκ. begründet und ausgeglichen.

Seltsam erklärt Rück. es für einen fast unglaublichen logischen Fehler, wenn P. hier spräche: ein Hurer oder Unreiner, oder der in Hurerei und Unreinigkeit unmäßig ist — πλεονέκτης also soll der Geizige bleiben, und Rück. hofft, den Etlichen, welche es auch hier anders nehmen, werde Niemand mehr folgen. Wir sind so dreist, recht muthig sogar wieder voranzugehen, denn wir haben Kap. 4, 19. und 5, 3. eine andere Logik des entwickelten, in seine Momente zerlegten Begriffes von πορνεία kennen gelernt, wonach der Hurer auch schon unrein wie unmäßig oder unersättlich, wiederum der habsüchtig Begierige jeder Art immer noch ein Hurer ist. Wir könnten vielmehr nicht begreifen, wie hier mit einmal so apart der Geizhals dazuträte, wenn wir ihn nicht nach dem früher entwickelten, in den beiden vorigen Stellen erwiesenen Allgemeinbegriff πλεονεξία mit un-

terbrächten. So gewiß nun V. 5. 6. vertheilend sich auf V. 3. 4. beziehen, eben so gewiß ist πλεονέκτης jetzt nicht anders gemeint. In dieser Fassung ergibt sich auch, daß das beigefügte ὅς ἐστιν [1]) zwar an das Letztgenannte sonderlich anknüpfen mag, aber jedenfalls die hier genannten drei einigen Momente des Abfalls (der Untreue, der Hurerei, am Ende der Sünde überhaupt) umfassen muß. Er ist (nach dem Sinne des Geistes, nach der innern Wahrheit — man merke doch, wie hiemit der Ap. selbst seine Ausdrücke uns deuten, tiefer nehmen lehrt!) ein Götzendiener: dies ist allerdings, was die zunächst davon überführende Erscheinung betrifft, besonders wahr von derjenigen πλεονεξία, welche sich als Habsucht und Geiz gestaltet, daher auch der Ap. dies in seiner Wortfolge mit andeutet. Hiob 31, 24. Ps. 52, 9. Matth. 6, 24., was alle Katecheten und Prediger wohl zu brauchen wissen. Allein sofort, wenn man tiefer erkennend weiß und in den Grund eindringt, warum doch dem so sei, zeigt es sich eben so wahr von jeder neben Gott, ungehorsam und untreu der Kreatur nachtrachtenden, anhängenden Begierde, derselben auch, die sich dann besonders als Unreinigkeit im fleischlichen Sinne gestaltet; denn das letzte Gebot des Dekaloges führt nur wieder in das erste zurück. Schon der Ungehorsam darin (1 Sam. 15, 23.) ist Abgötterei, ferner macht wirklich so der Sünder die Kreatur (sei es nun Fleisch oder Gold) zum εἴδωλον seines Wahnes, dem er in Knechtschaft zum Dienste sich hingibt, anstatt seinem Gott (als Christ durch eignes Aehnlichwerden mit der εἰκὼν τοῦ θεοῦ in Christo) zu dienen. Daß auch Kol. 3, 5. ἥτις ἐστίν ungeachtet des formal engen Bezuges auf τὴν πλεονεξίαν [2]) dieselbe Deutung verträgt, ja fordert (indem dies τήν bloß den Uebergangsbegriff alles Genannten hervorhob), sagten wir früher schon; wir bleiben also mit Harl. u. v. Gerl. (Koppe, Zach. u. A.) dabei, den Beisatz eben so wohl auf πόρνος u. ἀκάθ. zu beziehen, grade Phil. 3, 19. spricht auch dafür, wie richtig bemerkt wird. Solche Deutung ist nicht „willkührlich," wie Olsh. ihr Schuld gibt, wohl aber seltsam unbegründet seine (schon Kap. 4, 19. abgewiesene) Meinung, daß πλεονεξία die zur Wollust führende Pflege des Fleisches (Phil. 3, 19. der Bauch-

1) Lachm. liest nach BFG. Vulg. It. etc. ὅ ἐστιν, was vollends neben dem konkreten εἰδωλολάτρης wunderlich abstrakt herauskommt. Dann müßte man doch wenigstens mit FG. u. Vulg. auch εἰδωλολατρεία restituiren; der Ap. redet aber für Personen, die nicht erben sollen, ein ὅ zu πᾶς (da dem Sinne nach nicht nur der Letzte gemeint sein kann) wäre ganz ungeschickt. Wir bleiben also (mit Rück. u. Harl.) bei der Recepta, welche auch die Antwerp. Vulg. gibt: qui est idolorum servus.

2) Es ist gar nicht nöthig, hier mit Harl. Attraktion für ἅτινα zu lesen, vielmehr entsprechen das hervorhebende erste τήν (da πορνείαν κτλ. ohne Art. stand) und ἥτις einander deutlich. Darin aber hat Harl. Recht, daß δι' ἅ V. 6. gleich wieder den Sinn für das Ganze bestätigt.

dienst) sei: das geht gegen allen Sprachgebrauch, vollends in der hier gesetzten Form πλεονέκτης. Dies Wort will uns jedenfalls zugleich an den sonst insbesondre so heißenden Habsüchtigen erinnern, dieser aber ist ein Götzendiener nur nach dem innern Grunde, worin er wieder mit dem in Fleischeslust „Gierigen" zusammenfällt. Also die bei Pass. angeführte Stelle von Luth. sagt gradezu Falsches, wenn ein Unterschied bis zum Gegensatz gemacht werden soll zwischen dem Geizigen und Hurer, ja allen sonstigen Sündern: „diese alle brauchen doch deß, damit sie umgehen, und lassen's ihrer Lust dienen — allein der Geizige, der unselige Götzendiener, ist Knecht seines Gutes und seiner Sünde, daß er sparet, hütet und bewahret, und darf's nicht brauchen." Hier hat sich einmal der große Mann sehr versehen, denn theils liegt in πλεονέκτης keineswegs dieser engste Begriff des nicht einmal brauchenden Geizes, theils ist gewiß jeder Sünder auch seiner Lust und seines vermeinten Gutes Knecht. Wie sehr dieser Aufschluß über das innere Wesen der Sünde (ganz im tieferen Sinne von Weish. 14, 27.) hieher gehört als Abschluß und Grund für den verkündigten Ausschluß vom Reiche Gottes, leuchtet hoffentlich ein, und höchste Thorheit war es, wenn Semler wegen der Varr. lieber den ganzen Satz wegstrich![1])

Οὐκ ἔχει κληρονομίαν erinnert uns ebenfalls wie Kap. 4, 30. an Kap. 1, 13. 14. zurück, recht zum Beweise, daß das versiegelnde Pfand des Erbes wirklich wieder genommen werden kann, wir also Kap. 4, 30. richtig vom Weichen des Geistes erklärten. Bleibende, wieder zur Herrschaft kommende Sünde (wenn der ganze Mensch ein πόρνος u. s. w. heißen muß, merke das wohl!) scheidet von Gott, schließt aus von seinem Reich. Die Variante εἰς τὴν βασιλείαν, so wie sonstige Abweichung in den Genitiven (sonderlich die Umstellung θεοῦ κ. Χρ. aus gleichem dogm. Bedenken, wie dieselben Codd. FG. Kap. 3, 21. hatten) kann uns nicht in der gesicherten Lesart stören, desto genauer haben wir die auffallende Artikelsetzung (nur bei Χρ., nicht wieder bei θεοῦ) zu betrachten. Wir gehen von der Notiz aus, daß Beng. die Einzigkeit des Art. für beide Namen als Anzeige der summa unitas zwischen Vater und Sohn, also der Gottheit Christi nimmt. Sollte das heißen, wie unter den Vielen seit Hier., die so etwas hier finden, Manche streng verstehen und zugestehen, daß „P. ein und dasselbe Subjekt sowohl Χριστός genannt wissen wolle als θεός" (v. Gerl. „dessen, der Christus und Gott ist") — so er-

1) Ob der jüdischen, rabbinischen Redeweise (dies oder das Laster ist wie Götzendienst) wirklich nur ein Vergleich zu Grunde liege, wie Harl. meint, nicht auch die tiefere Erkenntniß, ist noch sehr die Frage; daß aber der Ap. nicht bloß den Rabb. nachredet, freilich gewiß.

lauben wir uns Einspruch zu thun, gewiß nicht aus Unglauben an die Gottheit Christi. Rück. hat Recht, daß die von Beng. citirten Beispiele 2 Thess. 1, 12. 1 Tim. 5, 21. 6, 13. ganz andrer Art seien, denn in den beiden letzten ist offenbar gar keine Einheit der Person angezeigt (indem Χρ. Ἰησοῦς ohne Art. stehen kann, besonders wenn wieder einer folgt wie 1 Tim. 6, 13., und eben dort 5, 21. das erste καί sich durch das parallel folgende καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων hinreichend erklärt), in 2 Thess. 1, 12. aber ist wenigstens ein Unterschied, von dem nachher. Wenn Harl. die Grammatik einfach sagen läßt: „So gewiß V. 20. τῷ θεῷ κ. πατρί vgl. 1 Kor. 15, 24. heißt: der welcher Gott u. V. ist, so gewiß haben wir auch hier zu übersetzen: der welcher Christus u. Gott ist" — wäre das wirklich so klar und sicher? Wir meinen doch nicht, sondern finden das zu schnell und streng angesehen. Wollen wir auch nicht im andern Extrem gar zu lax mit Matth. uns beruhigen: „in unzähligen Stellen könne weder bei Χρ. noch bei θεός auf den stehenden oder fehlenden Artikel Gewicht gelegt werden, da beide als Nom. propr. betrachtet werden — es bliebe sich hier also völlig gleich, ob τοῦ Χρ. κ. τ. θ. oder Χρ. κ. τ. θ. oder τ. Χρ. κ. θ. oder Χρ. κ. θ. gesetzt wäre" — so liegt doch etwas unleugbar Wahres darin, womit dann sinnvoll bezeichnende Wahl der Ausdrucksweise bestehen mag; Olsh. behält Recht, wenn er dem ersteren Satze bei Matth. beipflichtet und gegen Harl. protestirt. Letzterer meint nehmlich, P. wolle hier Christum als Gott charakterisiren den Götzen gegenüber: „er füge καὶ θεοῦ hinzu, weil eben hiemit klar wird, daß, wer Götzen dient, nicht Genosse des Reiches sein kann, dessen König der lebendige Gott selbst ist." Wir gestehen aber durchaus nicht einzusehen, warum für dieses Klarwerden erst der ungewöhnliche Umweg durch Christi Person zu Gott nöthig sei, da der ganze Br. seit Kap. 1, 1 — 3. Gott voran vor Chr. gestellt, auch Kap. 5, 1. 2. wieder nur gleich unmittelbar auf Gott gewiesen hat. Wir erheben gegen das „Eine Subjekt, welches Chr. u. G. ist," ein doppeltes Bedenken. 1) Die Zusammenstellung von Χριστός und θεός mit καί scheint uns ungehörig: zwar kann θεὸς κ. κύριος 2 Thess. 1, 12. (allenfalls auch κ. σωτήρ Tit. 2, 13.) so neben einander treten, schwerlich aber sehr inkongruent ein Subjekt (was für eins dann?) gesetzt werden, welches eben sowohl menschlich Christus als auch in und zu dieser Menschheit Gott sei. Wir sagen mit Olsh., dann würde vermuthlich τοῦ Χρ. θεοῦ geschrieben sein, denn grade das καί würde hier mehr zerreißen durch äußerliches Nebeneinander als vereinigen. Wir sind ferner überzeugt, daß Beng. seine etwas dunkle Note doch gar nicht so gemeint hat, weil er nicht schreibt: unitatem personae, subjecti indicans — sondern *summam* unitatem, nehmlich der zwei Personen, Christi und

Gottes, im art. simplex mit angedeutet findet. Verweiset er doch zugleich (was Rück. ausläßt) auf Marc. 14, 33., wo Petrus, Jakobus und Johannes mit Einem Art. als Triumvirat verbunden sind, auf Kol. 2, 2. wo wieder anders nach θεοῦ gleichsam ein Kolon zu denken, und nun καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χρ. die Hypostasen zugleich scheidet, indem sie unter θεός geordnet werden, der Artic. accurate positus aber die Offenbarung des Geheimnisses grade in Christo hervorhebt. 2) Der andre Grund liegt uns darin, daß ja der Hauptaccent des apostol. Gedankens im Zusammenh. mit κληρ. jedenfalls auf das Reich fällt, nicht bloß auf Christi Person, so wie daß von diesem der terminus „Reich Gottes" der allbekannte (wie Gal. 5, 21. 1 Kor. 6, 10.) bleiben muß, plötzlich Einmal, singulär dafür ein Reich „dessen, der Chr. und Gott ist" zu substituiren gegen allen Sprachgebr. wäre, dagegen Reich Christi mit Reich Gottes zu identificiren besonders hier nahe liegt. Folglich verstehen wir diesmal mit B.-Cruf. die Zusammenfassung dahin: „daß es Ein Reich sei" — mit Olsh. das Reich, welches zugleich Christi und Gottes ist — oder das Reich Christi als Gottes Reich. Dieser Gedanke beruht dann freilich auf der Einheit Christi mit Gott: daß die enge Zusammenziehung ohne zweiten Artikel mit Absichtlichkeit des Ausdruckes dahin weisen wolle, scheint uns Beng. zu meinen und darin behält er unstreitig Recht. Von einer Unterscheidung in zweierlei Reich kann mithin freilich nicht die Rede sein [1]), sondern Olsh. vergleicht für die Identität des Reiches am besten Offenb. 11, 15. 12, 10. Indem der Ap. diesmal aus gutem Grunde Christum, das Haupt der Gemeinde, auch als den König des Reiches, in welches nur die durch Ihn Geheiligten eingehen, voranstellen und hervorheben will, gleicht er dies alsbald aus mit dem gewöhnlicheren terminus Reich Gottes; er steigt (und diese Aufsteigung hat ihr sich bewährendes Recht) also auf (Olsh. um die Heiligkeit des Reiches bemerklich zu machen), indem er verkündiget (wie auch B.-Cruf. erkennt): daß grade dieses Reich Christi das Gottesreich ist. Er sagt weder καὶ τῇ τοῦ θεοῦ, was man auch etwa verlangen könnte, noch auch nur τοῦ θεοῦ — denn er will eng zusammenschließen, gemäß dem ὁ θεὸς ἐν Χρ. Kap. 4, 32. Vom jetzigen Reich auf Erden redet er natürlich gar nicht, sondern von der endlichen Entscheidung und Erscheinung, wo das Gottesreich Christi (weil Christus als Gott) sich offenbaren und allen Unreinen verschließen wird [2]) — im Gegensatze sogar mit seiner Gemeinde, die ihnen jetzt noch offen steht.

1) Wie Grot. regnum Christi est in judicio, regnum Dei post judicium, 1 Cor. 15, 24. (Anders als Harl. ihn anführt.) Oder gar mit Andern vom jetzigen Gnadenreich auf Erden als Christi, vom künftigen R. der Herrlichkeit als Gottes.

2) Dies hat wahrscheinlich auch Hier. nur gemeint, indem er darauf hinweiset:

Das Alles werden wir völlig verstehen, wenn wir nun an dieser Stelle den Unterschied zwischen Reich Gottes und Gemeinde bedenken. Harl. erklärt, was Tholuck Bergpred. S. 72—78. gesagt habe über den Begriff des ersteren an sich, für das Beste unter den Neueren, und wir haben nichts dagegen. Mit dem dortigen Protest gegen das Ungenügende, Halbe, Falsche bei so Vielen bisher sind wir von Herzen einverstanden; wie besonders nach Orig. u. Calv. der allgemeine, tiefe Grundbegriff aufgestellt wird, ist ganz richtig: obwohl das vollendete Reich, das noch zukünftige manchmal schlechthin so heißt, wurzelt dies doch in der jetzigen Vorbereitung, Beides ist Ein Ganzes, das auf Erden in dieser Zeit sich gründet, entwickelt, bereitet, zuletzt als vollendet offenbar wird. Also das Alles ganz gut, aber über den Unterschied von „Gemeinde" finden wir, wie so ziemlich überall, auch bei Tholuck u. Harl. — nichts. Wir geben dafür wenigstens eine Andeutung der Hauptzüge, wobei sogleich wieder unbeschadet der Einheit das „Reich Gottes" in seiner zwiefachen Bedeutung, sensu *initiali* und *finali* wohl zu unterscheiden bleibt. Zuerst nehmlich ist offenbar Reich Gottes (oder Christi, wie hier) von weiterem Umfang als die Gränzen der ἐκκλησία, ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ. Alle noch „zerstreueten Kinder Gottes," alle noch nicht herbeigeführten Schafe, die Er bereits hat und kennt, gehören dazu. Wer im tiefsten, also zugleich weitesten Sinne des Wortes aus der Wahrheit ist, Christi Stimme in irgend einer Stimme der Wahrheit hört, ist nach der Normalstelle Joh. 18, 36. 37. schon ein Unterthan dieses Königs, ein durch seine Vermittlung in freiwilligem Gehorsam ohne Zwang (denn das ist die Signatur des göttlichen „Reiches") unter Gottes Herrschaft Gestellter. Gott herrscht und wirkt in Christo von Anbeginn durch die ganze Menschheit; schon die Vernünftigen und Redlichen als solche sind nicht ferne davon, seiner zu Wiederherstellung und Erneuerung führenden Herrschaft sich zu fügen. Marc. 12, 34. Die zu bauende Gemeinde war noch zukünftig bis Pfingsten, aber das Reich Gottes war vorhanden für alle Armen, seit Christus auftrat und es predigte; ja sogar im am weitesten zurückgreifenden sensus initialis (Matth. 21, 43. 8, 12.) war Israels Theokratie bereits die Wurzel dieses in Christo gekommenen Reiches. Zwar wird Matth. 13, 41. weissagend schon die Gemeinde das Reich des Menschensohnes (man merke!) genannt, aber nur, um sie dem endlichen Reiche des Vaters, in dem je keine Aergernisse sind, insofern gegenüberzustellen. Zwar ist natürlich jeder zur Gemeinde Gefügte dadurch auch in das Reich versetzt (Kol. 1, 13.) — aber dies Reich greift dennoch viel wei-

wenn dem Gott und Vater das Reich übergeben sei, werde nicht der Vater, sondern Gott (der Sohn auch mit dem Vater) Alles in Allen sein.

ter als die Gemeinde. Denn es umfaßt auch die verborgensten, umfassendsten Führungen und Wirkungen der göttlichen Gnade, Weisheit und Macht, um für die Gemeinde vorzubereiten, zu ihr zu bringen: die heimlichen Saaten, ehe sie aufgegangen sind (Marc. 4, 26.) — die offenen, obwohl erfolglosen Bezeugungen in der Mitte der Widersacher (Luc. 17, 21.) — das Nahekommen, welches bezeugt wird für den Tag des Gerichtes (Luc. 10, 11.). Dies also ist der erste Unterschied von der Gemeinde, und „Reich Gottes" (nicht Kirche!) nennen wir allein mit Recht jenen früher von uns nach Kling erwähnten „größeren Organismus" des Wirkens von Demselbigen her, der das Haupt seines Leibes ist, durch die Gebiete alles Völker- und Menschheitslebens hindurch. Weil aber nun die Gemeinde im eminenten, koncentrirten Sinne dies Reich ist, das zuerst so weit angelegte, das Gebiet der Vorbereitungen und Führungen, durch welche Gott Niemanden versäumt, Alle zur Entscheidung nöthigt, so muß diese Gemeinde eben darum zum Netze für allerlei Gattung werden, auch die in ihr nicht völlig zum Leben Gebrachten oder wieder Sterbenden in Langmuth noch umfassen bis auf die Scheidung. Nicht als ob man sagen dürfte: wer (durch die Taufe, durch irgend noch davon herkommende Gemeinschaft der Gnadenwirkungen, wenn sie auch bis an's Ende vergeblich wirkten) zur Gemeinde gehört, sei darum noch nicht im Reiche Gottes (außer in dem finalen Sinne, wie wir alle noch nicht drin sind); denn das jetzige Reich hat jedenfalls diese Gemeinde zum Mittelpunkt [1]). Ganz etwas Anderes ist nun aber, wenn die Zeit der Langmuth abgelaufen, das mit Ausstoßen aller unüberwundenen Aergernisse sich konstituirende, vollendende Reich Gottes *sensu finali*, die gesammelte Frucht, das erlangte Erbe. Von diesem zukünftigen redet jedenfalls unsre Stelle, wir lernen aus ihr, daß in diesem Sinne das „Reich Gottes" viel enger ist als die Gemeinde. Der Ap. sagt allerdings *οὐκ ἔχει κληρονομίαν*, aber er meint das nur wie das Fut. *οὐ κληρονομήσουσι* in den Parallelen, unbeschadet des Winkes, daß ein Solcher schon sein Erbrecht einzubüßen anhebt. Jetzt sind Viele in der Gemeinde, mithin insofern und so lange wirklich noch im jetzigen Reich Gottes, die dereinst kein Erbe finden werden im Reiche der Entscheidung, weil Gottes Beruf und Erwählung in ihnen, von ihnen selbst zu nichte gemacht worden. Sie werden endlich enterbt, wie Luc. 15, 31. im Hintergrunde der Vorhaltung jetzigen Besitzes, vielmehr Offenstehens aller Fülle Gottes für sie, gedrohet ist. Der Ap. sagt nicht und kann unmöglich sagen: kein Hurer u. s. w. gehört eigentlich zur Ge-

1) Oder wie Petersen ausdrückt: die Kirche ist der primitive Theilorganismus im R. Gottes? Das nun schwerlich, weil vielmehr das vorangehende Reich für die Kirche bereitet.

meinde, hat auch nur jetzt einigen Theil am Reiche Christi — denn ist es nicht eben dies Reich der Gemeinde, worin die noch Unreinen fortgehend gereinigt werden können und sollen? Kap. 5, 26. Der neutestamentliche Sprachgebrauch bewahrt nun (obwohl zugleich dieselbe gewonnene Gemeinde nach Eph. 3, 21. in Ewigkeit bleibt) zunächst das Wort ἐκκλησία für die Sammlung und Versammlung auf Erden (wie die Apokalypse am deutlichsten zeigt) und sagt nie mehr, wie im A. T. Ps. 1, 5. mit typischem Ausdruck steht: die Sünder bleiben nicht in der Gemeinde der Gerechten, vgl. Ps. 89, 6. 149, 1. Spr. 26, 26. Woraus man z. B. gegen Rothe verstehe, wie nach der Schrift ἐκκλησία wenigstens gilt bis an den jüngsten Tag, der wahre Staat aber, in dem sie — nicht sich auflöset, sondern reinigt und vollendet, nichts Anderes ist als die βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ, wenn Matth. 13, 40 — 43. kommen wird.[1])

**V. 6.** Niemand betrüge euch mit leeren Worten; denn um solcher (Dinge) willen kommt der Zorn Gottes über die Kinder des Ungehorsams.

Dies ἀπατᾷν kann nur nach Kap. 4, 14. und 22. zusammen verstanden werden, also theils von λόγοις, die sogar als διδασκαλία sich geberden, theils von den dahinter liegenden Lüsten der ἀπάτη — denn wir wissen, wie so oft bisher der Ap. das früher Gesagte summirend bei weiter gewonnener Entwickelung wieder aufnimmt. Die Warnung lautet im Allgemeinen (schon für V. 15. vorbereitend) wie Matth. 24, 4. Βλέπετε, μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ! vgl. 2 Thess. 2, 3. aber auch mehr in die Mitte der Gegenwart rufend 1 Kor. 15, 33. Namentlich die letztere Stelle entspricht insofern, als hier auch etwas wie ὁμιλίαι κακαί gemeint ist. Denn was sind, fragen wir, doch wohl κενοὶ λόγοι nach dem Zusammenhange? Für's Erste nicht gradezu vergebliche Worte, wie Luth. setzt, genau nicht einmal eitle (μάταιοι), wie v. Meyer wohlmeinend berichtigt, freilich diesem Letzteren fast nahe kommend: leere, d. h. des Geistes, Lebens, der Wahrheit ledige — was eben die Eigenschaft aller ἀπάτη nach Kol. 2, 8.[2]). Näher nach V. 4. u. Kap. 4, 29. solche, in denen weder empfangene, weiter mitzutheilende Gnade Gottes noch Danksagung dafür

1) Woraus ferner sich ergibt, wie wenig Usteri die Sache getroffen, wenn bloß ἐκκλ. hellenisch die demokratische, βασ. τ. Θ. jüdisch die monarchische Seite bezeichnen soll! Petersen erinnert gut, das Erstere müßte dann πολιτεία heißen.

2) Vgl. 2 Mos. 5, 9. LXX. für דְּבְרֵי־שֶׁקֶר — Hos. 12, 1. (Hebr. 2.) für בָּזָב — Micha 1, 14. אַכְזָב In Kol. 2, 8. ist doch gewiß nicht an „vergeblich" zu denken.

ist; wir merken die zusammenfassende Bezeichnung, stärker noch als μωρολογία, das verwerfende Urtheil auch über alle εὐτραπελία — Beng. wie uns dünkt richtig: hoc *genus* est, species tres v. 4. Hiernach also müssen wir, wenn auch nicht für falsch gradezu, so doch für ungenügend, unvermittelt erklären die fast allgemeine Auslegung, welche nur gleich die Reden der Verführer als solche versteht. (Bei v. Eß vollends: grundlose Lehre — was λόγοις keineswegs erschöpft.) Die gewöhnlich (auch in Oetinger's ganzer Epistelpred.) herbeigezogene Parallele Kol. 2, 8. (mehr zu Eph. 4, 14. gehörig) ist nicht eigentlich parallel nach dem ganzen übrigen Zusammenh. und Grundgedanken, wie Harl. u. Olsh. anerkennen. Denn unser Vers hier ist ja die entsprechende Warnung für V. 4., grade wie V. 5. zu V. 3. gehört, knüpft sich aber wiederum sinnig, in der letzten Aeußerung das Ganze fassend, besonders an εὐτραπελία. Das sind also die κενοὶ λόγοι, die verführerischen, welche Scherz aus der Schandbarkeit, aus dem Unreinen, das vom Reiche Gottes ausschließt, machen; die Verführung liegt schon zunächst im sich einschleichenden Reize, mitzuschwatzen wo so geschwatzt wird. Für das Gute sind's ῥήματα ἀργά (Matth. 12, 36.) — ἄκαρπα (2 Petr. 1, 8.) — dennoch dabei mächtig genug zum Betrügen und Verführen, aber freilich nur für solchen Einflusses noch empfängliche Thoren, deren Gelüsten solcher Eitelkeit entgegenkommt. Darum das unsrer Schuld zugewiesene μηδεὶς ἀπατάτω, wobei das ἀπατᾷν mit κενοῖς eine ironische Opposition bildet: schlimm genug, wenn dergleichen euch noch etwas anhaben kann! Im Hintergrunde der Ironie liegt dann die Tröstung: wenn ihr auf der Hut seid, werden solche leere Reden auch „vergebliche" sein [1]). Für diese ganze Auslegung, die wir für die richtige halten müssen, spricht außer dem bisherigen Zusammenh. noch die Warnung vor dem Mitmachen V. 7. Dabei mag jedoch immerhin, was man allein hervorzuheben pflegt, mit verstanden werden: solche Reden, die man zunächst nicht mitreden soll, sind auch etwa ausdrücklich verführerische, dem Ernste des Gebots widersprechende Vertheidigungen, Entschuldigungen der V. 3. genannten Sünden, als ob es wenigstens im feineren Spiele damit nicht so schlimm oder gefährlich sei, zuletzt wohl gar wird auch die grobe That für Adiaphoron erklärt, irgendwie beschönigt. Freilich in der scharf ausgeprägten Gestalt, wie Grot. diesen Sinn faßt: notat autem *philosophos*, qui *docebant*, nihil mali esse in incestibus et ἀρσενοκοιτίᾳ, et qui laudabant κοινογα-

1) Oder anders zu sagen die freundliche Mahnung: Schickt sie wieder fort als κενούς, wie sie gekommen, laßt sie ἐκ κενοῦ εἰς κενόν vorüberfahren — mit Anspielung an den im N. T. gewöhnlicheren Sprachgebr. Marc. 12, 3. 1 Kor. 15, 10. 14. 58. 2 Kor. 6, 1. Phil. 2, 16. u. s. w.

μίαν u. s. w. finden wir unsern Text kaum wieder, der mit κενοὶ λόγοι gewiß zunächst viel Scheinbareres, Gelinderes meint, dann höchstens die letzten Extreme solcher Lehre noch mit darunter wirft [1]). Der Zusammenhang meint das Vertheidigende, Lehrende nur, insofern es im leichtsinnigen Reden von Sünde schon liegt, dann auch natürlich sich weiter daraus bildet. Daß aber der Gedanke dahin übergeht, zeigt sich allerdings deutlich im folgenden διὰ ταῦτα, nicht wie zu λόγοις gehören würde τούτους — d. h. jetzt werden die Reden V. 4. mit den groben Ausbrüchen V. 3. zusammengefaßt, als am Ende wieder durch ihren einwohnenden Betrug dahin führend, bis zu Rechtfertigung der Thatsünde sich steigernd. Nicht zwar, als ob nur die groben Werke noch einmal genannt würden, die doch schon V. 5. ihr Urtheil empfingen; aber wie Kol. 3, 5. 6. (die rechte Parallele) in allgemeinerer Wendung deutlich nur davon redet, so sind hier die κενοὶ λόγοι als die Verführung zum Gelüsten und Thun gemeint. Das Wort weckt die Lust, die Lust gebiert die That, das ist der unaufhaltsam gefährliche Gang der ἀπάτη, vor deren erstem Auftreten in κενοῖς λόγοις man sich darum nicht genug hüten kann. Man spreche ja nicht dazu: sind's doch nur Worte, leere Reden [2]) — o nein, der böse Inhalt lauert dahinter und bricht heraus! Des Ap. ernstes διὰ ταῦτα macht eben die Sache groß und schwer gegen die Verkleinerungen. Wenn Harl. von den zwei Beziehungen des ταῦτα, welche schon die Alten angeben, entweder auf die Laster V. 5. oder auf die ἀπάτη der κενοὶ λόγοι, nur die erste für die richtige hält, so widersprechen wir; aber auch die zweite ist noch nicht genau gefaßt, die Wahrheit liegt in der Mitte: ταῦτα sind die λόγοι sammt den ἔργοις, zu welchen sie eben verführen [3]).

Μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω — mit diesem dem ὑμᾶς der Heiligen gegenüberstehenden μηδείς scheint der Ap. zuerst nur die Ungläubigen draußen, mit denen die Gemeinde in der Welt verkehren muß, zu meinen; denken wir aber an Kap. 4, 14. und 22. zurück, so merken wir, daß auch insofern hier Beides in Zusammenfassung erscheint, als der alte Mensch des vorigen Wandels noch seine Irrlehren und schlauen Reden mitten in der Gemeinde (wie wir Kap. 4, 14. nothwendig verstanden) zu Tage för-

1) Also was Harl. billigend von Calv. u. Bullinger Aehnliches anführt, ist eben so verfehlt.

2) Auch in dieser Wendung also läßt sich lesen und verstehen: Hütet euch vor den angeblich und vermeintlich nur „leeren, nichtsbedeutenden, gleichgültigen Reden" — grade diese Leerheit und Gleichgültigkeit kann sehr betrügen! Welch eine Fülle von Beziehungen wieder mit Einem treffenden Ausdrucke gegriffen!

3) Wer versteht, wie die aus dem Herzen redende Zunge wieder und weiter das Herz verführt (Jac. 1, 26. 3, 3—6.), wird auch verstehen, wie sich die Welt durch Geschwätz in die Hölle bringt.

dert. Also das nachdrückliche μηδείς denkt auch (nur nicht allein, wie Olsh. will) an „leichtfertig gesinnte Personen unter den Christen selbst“ [1]). Indem der Ap. durch das recht richtende, die ἀπάτη im Lichte der Wahrheit aufdeckende ταῦτα nun übergeht zum nochmaligen (allerdings gewissermaßen V. 5. wiederholenden) Zeugniß von der entsetzlichen Gefahr, die hier zwischen leeren, leichten Worten droht, vom vollen, strengen Ernste des Gerichts über die Sünde (auch ein μαρτύρομαι Kap. 4, 17.) — nennt er seinerseits die zwei zentnerschweren, wahrhaftig nicht leeren Worte: Zorn Gottes! Kinder des Ungehorsams! Die sind allein genug, als ein Blitz in die Finsterniß geschleudert alles falschen Geschwätzes Trug zu zerstreuen, das Herz fest zu machen in einem entschiedenen μὴ οὖν συμμέτοχοι. Alle solche Reden und Dinge kommen aus Ungehorsam des Unglaubens, das ist der Grund — führen auch die Heiligen wieder in solchen Ungeh. des Unglaubens, das ist das Ende. Wo aber ἀπείθεια, da auch Zorn Gottes — nicht wie die berühmte Schleiermacher'sche Predigt (daß die Christen keine Ursach mehr hätten, von diesem Zorne zu reden) als auch ein κενὸς λόγος redet. Beng. findet hier in ὀργή das antitheton reconciliationis V. 2. Ganz wahr, doch genauer und näher noch sagen wir wohl: V. 5. u. 6. sagen negativ und positiv zusammen Dasselbe; denn wo Ausschluß vom Reich (und Heil) Gottes, da bleibet der Zorn. Der Zorn schließt (wieder) aus davon, die Aufnahme in's Reich bewährt die Errettung vom zukünftigen Zorn. Sollen wir nun (wie noch Rück. scharf entscheidet) eigentlich und ausschließlich diese μέλλουσα ὀργή verstehen? Gewiß nicht, denn obwohl ἔρχεται an ἐρχομένη 1 Thess. 1, 10. erinnert, so ist doch eben als bereits kommender der Zorn kein bloß künftiger, das Praes. ἔρχεται hier hat auch sein Gewicht in der überführenden Warnung, ihm gegenüber sollen wir sogar in das οὐκ ἔχει κληρ. vorher schon etwas von jetziger Entscheidung für dereinstiges Enterben legen. Und zwar nicht bloß, wie Harl. beide Formeln als „allgemeine Versicherung“ ohne Rücksicht auf Zeit, als abstrakten Ausspruch zu nehmen gebietet. Nicht einmal ein venire solet (Erasm.) genügt, sondern es ist eine Hinweisung auf das deutlich genug Vorliegende, Faktische: Seht ihr's denn nicht als εἰδότες und γινώσκοντες, wie Gottes Zorn geoffenbart wird vom Himmel (Röm. 1, 18.) — wie unverkennbar „die sich bethätigende allgerechte Macht Gottes“ (Matth.) das Urtheil spricht, bereits zu vollziehen anhebt? B.-Cruf. insofern gut: „Es sind gewiß nicht zukünftige Strafen zu verstehen — er

1) Daß er bloß „warne vor solchen, die da kommen werden,“ ist gewiß nicht wahr, überhaupt nicht, daß er bloß eigentliche „Irrlehrer“ verstehe bei diesen leeren Reden leichtfertiger Schwätzer. Grade der Schwätzer ist schon ein gefährlicher Irrlehrer!

weist ja vielmehr auf sie schon hin — sondern er scheint im ganzen damaligen Weltzustande ein Strafgericht über die Heiden [1]) gefunden zu haben." Nur daß wieder in diesem kommenden Zorne selbst, auf den P. hinweiset, die drohende Anmeldung des Zukünftigen, des noch ärgeren Endes erkannt werden soll, so wie anderseits dies venire solet bis in die Anfänge des (vorhin Kap. 4. mehrfach in Erinnerung gebrachten) Sündenfalles zurückzeigt, sogar mit der besondern Wahrheit, daß da schon κενοὶ λόγοι der Anfang des großen Betruges zum Verderben waren [2]).

Υἱοὶ τῆς ἀπ. neben ὀργή faßt nun auch Kap. 2, 2. u. 3. zusammen. Freilich sind wir Alle von Natur schon τέκνα ὀργῆς, dennoch kommt anstatt des vollen, wohlverdienten Gerichtes über die Welt erst die Gnade, das Heil in Christo, die Predigt des Evangeliums! Einen sich ausgießenden Zorn über die natürliche Menschheit ohne Gnadenanbietung zuvor kennt die ganze Schrift, auch das A. T. nicht. Keineswegs an sich schon, wenn und weil die Menschen solches thun, trifft sie der Zorn, sondern wenn und weil sie es zu thun fortfahren oder wieder anheben als Ungehorsame im Unglauben an das Heil; siehe was wir über diese Voraussetzung in ἀπείθεια schon zu Kap. 2, 2. (S. 248. 249.) gesagt. Gal. 5, 21. ist in οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες Dasselbe vorausgesetzt für die Christen; selbst für κατὰ τὰ ἔργα Röm. 2, 6. ging dort V. 4. 5. vorher (wie vor Offb. 20, 12. 22, 12. auch Kap. 9, 20. 16, 9. 11. 14, 6. 7. stand); Alle, die lieben und thun die Lüge (Offb. 22, 15.), hatten wie die erste Wahrheit von der Schöpfung her (Röm. 1, 18.) so die zweite des Evangeliums dazu: 2 Thess. 2, 10—12. So stellt also der Ap. jetzt mit seinem ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας die Heiligen, welche sich betrügen lassen, wieder den Heiden gleich, und obwohl er freilich voran auf die ungläubige Welt draußen verweiset, ist doch Bengel's Deutung: in gentilismo — keinesweges genug. Auch über euch kommt derselbe Zorn, heißt es vielmehr, wenn ihr werdet und wandelt wie die Heiden [3])! Wenn die τέκνα ἀγαπητά, statt in Christi Geist das Gott wohlgefällige Gehorsams-Opfer zu bringen, Genossen der υἱοὶ τῆς ἀπειθείας werden, so sind sie zwiefach sogar, wie einst sonderlich Israel, τέκνα ὀργῆς geworden. Des Ap. Wort ist die neutestamentl. Parallele zu den Mahnungen und Drohungen wie 3 Mos. 18, 24 ff. 5 Mos. 18, 9—12. u. dgl., eben

---

1) Ἰουδαίοις τε πρῶτον sagen wir dazu nach 1 Thess. 2, 16.

2) Wie Det. hier predigt, man solle doch bedenken: „daß von vergeblichen Worten der Fall hergekommen — denn Eva hat der Schlange geglaubt, daher kam der Zorn!" Vgl. 2 Kor. 11, 3.

3) Heinr. Müller schon bei V. 5. eben so wahr: „Das ist ein schlichtes Urtheil wider Alle, die unter dem christlichen Namen Heiden sind."

darum sagt er absichtlich nicht ἐπὶ τὰ ἔθνη, sondern drohet den Zorn mit den V. 7. genannten αὐτοῖς auch ihren συμμετόχοις. Lies Amos Kap. 1. und 2. die gewaltige Gleichstellung: לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ für Juda und Israel wie für Damaskus, Gaza, Tyrus, Ammon und Moab!

**V. 7. 8.** Werdet also nicht ihre Mittheilhaftigen! Denn einst waret ihr Finsterniß, nun aber (seid ihr) Licht in dem Herrn; als Lichtes-Kinder wandelt.

Die fast allgemein herrschende Weise, V. 7. noch eng an V. 6. zu knüpfen, verkennt abermals den mit allgemeiner Summa neu anhebenden Abschnitt in seiner rechten Theilung. Bringt doch V. 8. den neuen Ausdruck und Gesichtspunkt Licht; hiemit aber hängt schon V. 7. durch abermaliges γάρ zusammen, Grundgedanke schon in der noch allgemein überleitend (mit οὖν) auftretenden Warnung oder Forderung ist das in allem Folgenden bis V. 14. Ausgeführte: daß das Licht, um durchaus keine Gemeinschaft mit der Finsterniß zu haben, seine Natur behaupten und beweisen, folglich die Finsterniß strafend erleuchten muß. Wie dies allein das Ganze aufschließt und zusammenfaßt, wird sich zeigen. Die so gegebene Bezeichnung eines völligen Wandels im Lichte Gottes, d. h. (nach V. 9.) in der Alles richtenden Wahrheit des reinen, heiligen, neuen Lebens entspricht wieder dem Ziele sonderlich, wie vorhin Kap. 4, 31. 32. der völlige Wandel in der Liebe (s. d. O.Pl.). Trichotomisch folgt auf die allgem. Zusammenfassung: Nicht mehr Finsterniß, sondern Licht! die mit dem περιπατεῖτε noch in V. 8. anhebende nähere Ausführung: positiv bis V. 10., negativ jede Gemeinschaft mit der Finst. abweisend V. 11—13. Endlich V. 14. schließt wieder diesen Untertheil ab, zurückführend von Licht zu Leben, vom so genauen Lichtwandel (V. 15. ἀκριβῶς) in die Begründung (fortwährendes Aufwachen und Aufstehen).

So wird allem Verführerischen der leeren Reden gründlich entgegnet mit einer Fülle fester Antworten, strafender Widerlegungen, welche die Predigt aus diesem Text entwickeln kann und soll. Sie sprechen: es ist ja nicht so böse gemeint und so scharf zu nehmen — aber es ist noch Finsterniß! In der Welt gehet es nun einmal so zu — aber die Gemeinde des Herrn steht im neuen Licht und Leben! Man kann ja die Welt nicht räumen — aber man soll ihre Sünde und ihr Gericht meiden! Wollt ihr denn so lieblos verdammen? — o nein, wir wollen und sollen euch auch zum Heile helfen! Aber doch nachgeben in Kleinigkeiten — mit nichten, es gilt ein völliges Wohlgefallen vor dem Herrn, das nicht strafende Licht ist schon nicht mehr ganz Licht! Endlich: man darf und kann doch nicht

alle verborgene Schande mit Worten angreifen — desto nöthiger der sie auch ohne das beleuchtende, strafende Wandel im Licht!

Keine Gemeinschaft mit den Menschen der Finsterniß persönlich (den Kindern des Ungehorsams), keine mit ihren Werken — so theilt sich (nach Beng.) das zwiefache μή hier und V. 11., jedes von beiden wird mit γάρ näher entwickelt. Γίνεσθε gewiß vom Werden (Vulg nolite effici), denn es hat entgegensetzenden Bezug mit V. 1., wo wir schon diese Bedeutung sicher stellten. Grade dem vor Verführung (durch scheinbar Geringes wieder zu Argem) warnenden Ton entspricht allein dies: Werdet also nicht —! Gottes Nachahmer, Christi Nachfolger sollt ihr sein und bleiben, die Menschen sollen euch nicht mehr zu sich hinüberziehen. Αὐτῶν ist gewiß nicht etwa zu ταῦτα gehörig, sondern zu υἱοὺς τ. ἀπειθ., denn V. 12. kehrt es mit Nachdruck absolut gestellt noch einmal wieder. Für's Erste die Personen, wie gesagt, hernach besonders herausgenommen die Werke: aber worin keine συμμέτοχοι derselben, welches Dinges nicht theilhaftig mit ihnen?[1]) Harl. verkennt die Wahrheit, wenn er die nicht bloß von Holzh., jetzt auch wieder von B.-Cruf. vertretene, schon bei Hier. u. A. im Alterthum, bei Erasm. u. A. weiterhin vorkommende „Meinung Koppe's" gänzlich abweiset: es sei hier vielmehr von Theilhaftigkeit ihres Geschickes, des Zornes über sie die Rede. Selbst Beng. äußert sich dahin: ne ira super vos veniat — versteht das aber wahrscheinlich ganz recht. Freilich „*non tam* ad vitia et scelera, *quam potius* ad ὀργὴν θεοῦ referendum" ist falsch gesagt; aber das γάρ in V. 8. beweist doch nur so viel, daß in γίν. συμμέτ. zunächst an Sinn, Werk und Wandel dieser Personen gedacht sei, damit wird sehr natürliche Folgerung nicht ausgeschlossen[2])! Was Harl. „Mischung zweier Erklärungen" heißt und bei Baumg. verwirft, ist allein das Nothwendige, Rechte. Denn wenn auch (nach Beng. vorhin) V. 11. als die Werke heraushebend nicht ganz parallel genannt werden mag, so gehört doch zu den hier noch allgemein bezeichneten Personen für's Erste wieder ihr Sinn und Thun, ihre Sünden, an denen auch nicht im Geringsten theil-

---

1) Der Ausdruck meint ja (hier wie Kap. 3, 6.) das gemeinsame Theilhaben Zweier an einem Dritten, vgl. συμμετασχόν 2 Macc. 5, 20. Also falsch Rieger: „weil ihre Worte so verführerisch — so entschlaget euch nicht nur der Gemeinschaft mit ihren bösen Werken, sondern auch des Umgangs mit ihnen selbst." Falsch alles Predigen hier gegen solchen Umgang überhaupt, etwa für Lösung aller bisherigen Verbindungen u. dgl. — denn grade was V. 11. 13. verlangt wird, setzt eine Lebensgemeinschaft voraus.

2) Dem positiven περιπατεῖτε V. 8. steht nach rechter Disposition vielmehr als Negation καὶ μή V. 11. entgegen, V. 7. aber ist noch der zusammenfassende Satz voran für das Ganze.

zunehmen der Ap. eben so nachdrücklich gewarnt hat [1]); anderseits knüpft sich das οὖν so deutlich an die Drohung des Zornes, daß auch dieser Gedanke: ne ira super vos veniat — unabweislich sich dem einfältigen Leser aufdrängt. Ferner weiset sogar συμμετέχειν (vollends als Anklang an Kap. 3, 6.) viel mehr auf gemeinsames Theilhaben an etwas, das man empfängt, als an von uns selber ausgehendem Sinn und Wandel, so daß wir beinahe vorziehen, die Warnung vor gleichem Thun schon in das bedenkliche γίνεσθε zu legen, damit nun συμμέτοχοι τῆς ὀργῆς (ἀπειλῆς, wie dort ἐπαγγελίας) rein und natürlich beisammen bleibe. Genug, in diesem Fall ist offenbar mittheilhaftig (der Sünden) s. v. a. mitschuldig (der Strafen); selbst eine Mahnung wie 1 Tim. 5, 22. kann doch am Ende das Erste nur meinen um des Letzten willen, wie Offb. 18, 4. sehr deutlich Beides zusammenstellt, vgl. 4 Mos. 16, 26. Jer. 50, 8. 51, 6. 45. Also dem Gedanken nach (wie man's nun auch an das Wort vertheile) jedenfalls Beides: seid nicht ihre Mitgenossen erst in diesen Sünden, dann im deßhalb über sie kommenden Zorn [2])! Was Matth. einsieht und auf das nächste αὐτῶν ganz gut zurückführt: „wenn sie von diesen keine Theilnehmer oder Genossen sind, so haben sie natürlich weder mit dem Schicksale, noch mit dem Denken und Thun derselben etwas gemein." Wir möchten zuletzt sagen, die Rede sei mit Absicht — ironisch oder wehmüthig, wie man will, so zusammenfassend: Habt nichts mit ihnen gemein oder zu theilen, denn ihr wollt doch nicht einst den Zorn mit ihnen gemein haben!

Rückert's unnütze Spitzfindigkeit wegen des fehlenden μέν im folg. Satz hat Harl. gut abgewiesen, denn wirklich würde hier vielmehr ein μέν den Sinn des Ap. gar nicht ausdrücken, den emphatischen Ernst seiner Rede verderben. Dann käme dieselbe heraus, wie Flatt völlig verfehlend übersetzte, das γάρ unverantwortlich wegließ: Freilich waret auch ihr einst u. s. w. Nichts weniger als das will der Ap. sagen, der größte Nachdruck ruht im ersten Satzgliede (wobei noch gar nicht auf das zweite Bezug genommen wird) in dem voranstehenden ἦτε, vgl. Röm. 6, 17. Ἦτε ποτέ — Gott sei Dank, dabei soll's auch bleiben. Dies Zurückblicken greift jetzt nicht nur tiefer aufdeckend in den (abermals der Ermahnung das Fundament gebenden) Grund der neuen Geburt, als

1) Wenn B.-Cruf. bloß beim „Geschicke" bleibt, weil die Warnung vor der Handlungsweise überflüssig stände — so ist das eben so falsch.

2) Immer das Erste die Voraussetzung, aber das Andre der eigentliche Nachdruck des Warnens. Passavant: „es ist ja ein unseliges Wesen, Mitgenosse sein der Sünder in Thorheiten und Lastern — um Mitgenosse zu sein ihrer Schande und Pein!" Zusammen heißt das eben: ihrer Finsterniß.

jenes erste Kap. 2, 11. noch an der typischen Erscheinung haftende, sondern mahnt auch jetzt stärker mit περιπατεῖτε, als jenes μνημονεύετε. Das bloße νῦν δέ ohne ἐστέ dabei theils eben so emphatisch, theils die Mahnung schon enthaltend: nun aber soll es darum, doch wohl, auch ganz von euch heißen, wahr werden, was φῶς ἐν κυρίῳ sagt und will. Ueber Finsterniß und Licht verlange man hier nach Kap. 1, 18. 4, 18. keine neue Erörterung: dieser tiefe Schrift-Sprachgebrauch ist ein durchgängiger, namentlich seit Apostg. 9, 18. 26, 18. dem Ap. der Heiden geläufig, wie gleich unser Parallelbr. Kol. 1, 12. 13. zeigt — vgl. aber auch damit z. B. 1 Petr. 2, 9.[1]) Ἦτε σκότος viel stärker gesagt als ἐν σκότει Röm. 2, 19. 1 Thess. 5, 4., denn es soll jetzt die ganze Natur und Art des Lichtes ihnen eignen, wie früher ihr Sinn, Wandel und Wesen so gut wie selbst Finsterniß war. Wenn man σκότος etwa noch durch ἐσκοτισμένοι deuten mag, so doch nicht φῶς desgleichen bloß durch πεφωτισμένοι, denn das Licht übertrifft die Finsterniß eben durch sein siegendes Leuchten, Ausstrahlen, und dies ist hier von Anfang der Grundbegriff, bis er V. 13. in seiner vollen Klarheit erscheint. Was und wer Licht ist, soll und muß nicht nur erleuchtet sein, auch Andres erleuchten, wozu φωτίσαι Kap. 3, 9. ein Vorblick war. Wenn der Herr selbst Matth. 5, 14. herablassend sprach: ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου, so ziemt sich dagegen dem Ap. der nothwendige Beisatz: ἐν κυρίῳ für das sonst zu starke εἶναι. Wohl stehet die Stadt, von welcher Christus in der Bergpredigt weiter sprach, noch nicht ausgebaut auf dem Berge da, daß der schöne Glanz Gottes von ihr in alle Lande ginge (Ps. 50, 2. 48, 3.) — aber die Bürger Jerusalems jetzt im Geiste, wo sie noch zerstreuet in der Welt leben, zeigen dennoch bereits in Einheit des Lichtes, was sie empfangen haben mit der Weisung: λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν. Dies einige Leuchten der Lichteskinder scheint in die Finsterniß, auf daß die Welt glaube — wenn sie will! Joh. 17, 21.

Genauere Versabtheilung müßte das περιπατεῖτε, obwohl es unmittelbar aus dem Vorigen herauswächst, dennoch zum Folg. ziehn. Es beginnt die nähere Ausführung zuerst positiv: wieder allgemein mahnend (περιπατεῖν) — in's Einzelne der sich erweisenden Frucht eindrin-

1) Finsterniß bedeutet hier unendlich mehr als bloß Unwissenheit (obgleich es davon ausgehet), ist korrelat mit Zorn und Tod. An eine relative Entschuldigung des früheren Sündenwandels (nicht bloß Allioli: da war es euch noch eher zu verzeihen — auch v. Gerl. seltsam: hattet also doch eine, wenn auch unzureichende Entschuldigung) denkt der Ap., obgleich es wahr ist, doch hier nicht besonders. Dagegen, tiefer gefaßt, weiset er theils auf die Unnatur darin, wenn Lichtgewordne wieder mit Finsterniß Gemeinschaft machen, theils auf den hinter Μηδεὶς ἀπατάτω lauernden Fürsten der Finsterniß, der sie gern wieder hätte!

gend V. 9. — das einzelste τί zuletzt V. 10. in das Allgemeine zurückführend. Aus dem Sein das Wandeln, wie Gal. 5, 25. Nicht bloß der kurze, desto gewichtigere Satz unverbunden, ohne Folgerungspartikel oratorisch kräftiger (wie Rück. bemerkt), sondern auch in seiner Stellung wohl abgemessen: das entscheidende τέκνα φωτός voran, das zur Frucht-Erweisung hinüberführende περιπατεῖν auch schon hinüber sich streckend. Ὡς τέκνα wieder ganz wie V. 1., nicht etwa noch einmal καθὼς πρέπει τέκνοις φωτός. Auch nicht τοῦ φωτός, denn der allgemeine Begriff bahnt sich an von der Art und Natur des Lichtes, wie dieselbe auch im Naturbilde leuchtend, beleuchtend erscheint. Kinder des Lichtes — wahrlich nicht nur „solche, welche sich das Licht angehen lassen" (V.-Cruſ.) — nicht nur irgend eine Zugehörigkeit zum Licht nach vermeintem Hebraismus, sondern eine neue Geburt, Art und Natur: Lichtkinder = die von Geburt Licht sind, Lichtgeborene. So stellt schon der Herr Luc. 16, 8. die υἱοὶ τοῦ φ. als eine besondre γενεά gegenüber, spricht Joh. 12, 35. 36. von einem ersten Wandeln, auf den rechten Weg sich Kehren als Gebrauch des vorhandenen Lichtes, auf daß man dadurch ein Kind des L. werde — wovon sich natürlich das hier verlangte Wandeln der Kinder unterscheidet, vgl. 1 Theſſ. 5, 5. (Wie Spr. 4, 18. vollends das Licht des Heiles, der Sicherheit, worin der Gerechte wandelt, eine ganz andre Wendung des Bildes ist.) Darin aber hat V.-Cruſ. Recht, daß „Licht sein, als Lichtkind wandeln" hier neben dem Wesentlichen, Reinheit und Klarheit zugleich die (jedem κρυφῇ entgegengesetzte) Tageshelle, Offenheit des Auftretens und Lebens anzeigt.

**V. 9.** Denn die Frucht des Lichtes (erweiset sich) in aller Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit.

Ein γάρ zu περιπατεῖτε, ganz wie ἦτε γάρ zu μὴ οὖν γίνεσθε vorhin. Diesen, schon im neuen Wort und Gedanken Frucht als ein selbständiges Glied der Gedankenfolge sich ankündigenden Satz für Parenthese zu erklären, ist falsch, denn er kann dies weder dem Sinne noch der Form nach sein, wie Matth. u. V.-Cruſ. richtig proteſtiren. Der Satz ist auch nichts weniger als überflüssig (was Rück. wieder einmal zu sagen beliebt), sondern die drei Glieder schreiten in gradem Zusammenhange fort, wie wir vorhin angaben. Das allgemeine: Wandelt als Lichteskinder! explicirt sich: Bringt also des Lichtes Frucht! und hiefür wird nöthig das genaueste Prüfen alles Einzelnen V. 9. Der Ap. redet aber koncis und nachdrücklich, indem er anstatt eines abermaligen Imperatives: Bringet diese Frucht! (als was eben von selbst sich verstehe) gleich

die Angabe setzt, worin diese (verlangte) Frucht bestehe. Diese Beschaffenheit des Fortschrittes hat Bucer (s. bei Harl.) geahnt, nur noch nicht recht auszudrücken vermocht. Die Annahme der unschicklichen Parenthese kommt aus zu engem, formalem Sprachinteresse wegen des Partic. δοκιμάζοντες hernach, welches man sonst nicht unterzubringen wußte [1]). Man muß dasselbe durchaus nicht grade so eng mit περιπ. zusammennehmen, wie fast Alle behaupten, auch Harl. entscheidet, sondern Koppe's Deutung des Part. als Imp. behält eine Wahrheit gegen Winer's Verbot. Warum soll denn der Ap., nehmlich wohl zu merken, wenn der Imp. noch zugleich anknüpfend irgendwie zum Zusammenhange paßt, nicht so sich ausdrücken dürfen? In Stellen wie Röm. 12, 9 ff. bringt man das doch nicht ganz weg, wenn auch Eph. 5, 21. ὑποτασσόμενοι freilich (wie wir sehen werden) kein etwas Neues anhebender Imp. ist. So hier: weil allerdings περιπατεῖτε noch im Sinne behalten wird als dem Ganzen unterliegend, weil auch ὡς τέκνα sehr wohl ein ὡς δοκιμάζοντες als parallel verträgt, weil endlich der im Satze von der Frucht mitgedachte Gedanke (bringet solche Frucht, oder noch besser: als solche Frucht Bringende) die unmittelbare Fortführung erlaubt [2]) — aus allen diesen Gründen schreibt der Ap. sinnig und richtig, die Einheit des Ganzen bewahrend, ein δοκιμάζοντες statt neuen Imperativs, ohne daß wir deßhalb den mittleren Satz pedantisch, wider seinen Inhalt im Fortschritte zur Parenthese herabdrücken dürften. Auch eine Umschreibung statt der von Harl. gegebenen: Als Lichteskinder wandelt, als die eurem Ursprung entsprechende Frucht bringend, denn die erforderliche Frucht erweiset sich gewiß auch in Güte, Ger., Wahrheit — folglich, damit das bei euch bestehe, (wandelt, bringet Frucht) als prüfend bis in's Einzelste, was u. s. w. Da haben wir nichts von Parenthese und doch Alles in Ordnung.

Daß καρπὸς τοῦ φωτός gelesen werden muß, ist seit Griesb. anerkannt, πνεύματος wahrscheinlich aus Gal. 5, 22. als Erklärung des ungewöhnlichen Ausdrucks herübergekommen. Der Ap. spricht sehr absichtlich hier von Frucht des Lichtes, um zu zeigen, daß er dasselbe lebendige, wirksame Prinzip unserer Erneuerung aus Gott hier in besonderer Beziehung das Licht nenne. Die gewöhnliche Weise, welche unter den Früchten (seit Joh. 15., ja schon Matth. 3. 7. und 13. wohlbekanntes Bild, au-

1) Wie Baumg. sogar künstelte, daß bereits ἐν πάσῃ wieder zu περιπ. gehöre, dann gegen alle Sprache ὁ γὰρ καρπ. parenthetisch nahm: denn das ist die Frucht!

2) Matth. hat Recht, daß die Parentesen stets mißliche Annahmen seien, hier aber solche Annahme besonders hart; so wie auch darin, daß das offenbar anknüpfende Part. sich zugleich mit V. 9. quoad sensum wohl verträgt.

ßer Paulus auch bei Jakobus) gleich Werke verstehet, widerlegt sich als zu flach in den meisten Stellen, sonderlich durch den zuweilen gesetzten Singular; hier sind ebenfalls innere Beschaffenheiten der Gesinnung, des Lebens genannt, obwohl natürlich mit Bezug auf ihre Aeußerung im Wandel. Zu ἐν ergänze man ἐστί (wie 1 Joh. 4, 10.), συνέστηκε oder so etwas; Erasm. wählte situs est, wir möchten mit Bezug auf περιπατεῖν und wegen πάσῃ noch genauer die bedeutsame Breviloquenz auflösen: diese Frucht beweiset, d. h. entwickelt und gestaltet sich, wächst und fruchtet gleichsam (nach dem Begriffe des Wortes) in vollständiger, überall mannigfach erscheinender, allen Wandel durchdringender Güte, Gerechtigkeit, Wahrheit. (Matth. entfaltet sich.) Ἐν πάσῃ will an Kap. 4, 19. 31. erinnern, wo wir schon das „allerlei" abgewiesen; der Sinn ist ganz wie Phil. 4, 8. ὅσα ἐστίν. Sowohl das Licht, als die Finsterniß, jedes Prinzip auf beiden Seiten will seine ganze Konsequenz durchsetzen! Daß aber dennoch die drei nun zu betrachtenden Ausdrücke nicht in abstracto zu fassen sind (de Wette: besteht in allem Guten und Rechten und Wahren; auch v. Gerl. nur Gutes, Heiliges und Wahres) — ist schon aus dem konkreten Fruchtbegriffe klar, so wie aus den Formen ἀγαθωσύνη u. δικαιοσύνη. Ueber das Erstere finden wir kaum bei den Ausll. einige Klarheit, müssen vorab der allgemeinsten Fassung widersprechen, welche bloß Gutheit der Gesinnung, wie sie sein soll, also Tugend überhaupt versteht[1]). Zwar scheint Röm. 15, 14. das Wort so zu nehmen, doch ist das auch dort nur Schein[2]), und Gal. 5, 22. spricht unter lauter Specialien jedenfalls für einen specielleren Sinn[3]). Zwar sehen wir in derselben Stelle, daß ἀγαθωσύνη (worin Harl. Recht behält) nicht ganz einerlei mit χρηστότης ist, aber doch auch, daß es sich auf Aeußerung des Inneren und zwar der Liebe bezieht, ja sogar dem ἐνδείκνυσθαι und

1) Auch v. Meyer's Note nicht anders; Matthies: „Gutheit, das von Biederkeit und Güte erfüllte innere Wesen," wogegen dann δικ. auf das Wollen und Thun gehen soll; Harl. desgl. versteht nur „Trefflichkeit der Gesinnung" und citirt Phavorin. ἡ ἀπηρτισμένη ἀρετή.

2) In unsrer Ausl. des Römerbr. (wo wir Eph. 5, 9. u. 2 Thess. 1, 11. noch falsch allgemein verstanden) sagten wir doch schon richtig: es ist die Liebe, der neuen Geburt Grund, und γνῶσις daneben die in Uebung erworbene αἴσθησις zum ὀρθοτομεῖν der ἀγάπη, die Besonnenheit in der Neigung, die zum νουθετεῖν erforderliche, vgl. 1 Petr. 3, 7.

3) Dort entfaltet sich: 1) die Gesinnung als Liebe zunehmend in Freude zum Ziele des Friedens; 2) die Aeußerung des Wandels: als Geduld aus der Liebe durch Freundlichkeit (welche die Freude ausstrahlt) zur Gütigkeit (welche aus dem innern Friedensschatze mittheilt); 3) der Weg dazu, innerlich-äußerlich, gehet aus Glaubensfestigkeit (oder Treue) durch Sanftmuth nach Außen zum eigentlichsten Ziele der selbstbeherrschenden Reinheit oder Keuschheit.

περισσεύειν des inneren πλοῦτος näher noch steht als χρηστ. In der letzten Stelle, die noch übrig ist im N. T., 2 Thess. 1, 11. finden wir daher ἀγ. als Korrelat von πίστις, ganz wie 1 Thess. 1, 3. Nicht als ob (nach Chrys.) hier im Eph.Br. ἀγ. dem Zorn entgegenstände (was freilich zu speciell, auch auf einer falschen Deutung der andern Ausdrücke beruht), aber das als Frucht sich entfaltende ἀγαθόν in und an uns, unsre ἀγαθότης ist doch gewiß dem Ap. überall und hier sonderlich nach V. 2. die sich gutthätig äußernde Liebe, grade wie wir in unsrer Sprache „Güte, Herzensgüte" für diesen besondern Sinn gebrauchen[1]). H. Müller: „Ein erleuchteter Mensch erkennt, daß ihm Gott viel Gutes thut, darum läßt er es wieder dem Nächsten zufließen. Das heißt Gütigkeit, denn was gut ist, theilt sich gern mit." Sehr wahr — wie das Licht ausstrahlt und leuchtet, so daß eben das erste Wort ganz der Lichtesart angemessen. Passavant: „die heilig-selige Beschaffenheit eines Gemüthes, welches, vom Lichte Gottes inniglich durchdrungen, nur Gutes und Reines aus Gott in sich aufnimmt, und nur Gutes und Reines aus Gott von sich gibt; eine Grund-Güte und Grundtugend des Herzens, welche sich überall — milde kund thut." Das ist eben wieder die heilige Liebe, wie sie auch Gal. 5. als erste Geistesfrucht voran steht, in ihrer Erweisung, ganz etwas Anderes noch als die heidnisch-moralische Trefflichkeit oder probitas. Harl. hat die Opposita zu den drei Worten ganz richtig erkannt: κακία, ἀδικία, ψεῦδος, aber eben darum (man lese doch zurück, was wir zu Kap. 4, 31. sagten) ist ἀγαθ. (wie Rieg. spricht): „Gottes Nachfolgerin in der Liebe, wobei man Zorn, Grimm, Geschrei, Lästerung, Bosheit vermeidet." Fragen wir weiter nach dem Sinn der Trilogie, so müssen wir zuerst Spaltungen abweisen, wie B.-Cruc. angibt: die christl. Tugend sei von drei Seiten bezeichnet, innerlich, im Verhältniß zu Menschen, auf Gott bezogen; denn wahrlich auch unserer ἀγαθ. als einer Frucht sollen die Menschen genießen, ἀλήθ. geht unmöglich besonders auf Gott — vielmehr ist das gar nicht das rechte Theilungsprinzip dieser Wortreihe, welche in Jedem das Ganze als innerlich-äußerlich, nur in verschiedenen Stufen faßt. Die Grundgüte der Liebe aus dem Guten der Liebe Gottes ist die eigentlichste Wurzel, aus dieser wächst sofort auch die mehr als legale Gerechtigkeit, die ächte; Liebe und Recht aber fassen sich zusammen in der Erscheinung nach außen, wie im innersten Grunde als die Wahrheit (gewiß hier auch eine subjektive Tugend), indem aus dem lauteren Wesen Kap. 4, 21. 24. nothwendig das Wahrsein

1) Die LXX. hat das Wort z. B. Neh. 9, 25. 2 Chron. 24, 16. für טוּב und טוֹבָה im gleichen Sinn.

gegen den Nächsten V. 25. folgt. Also hier zum Schluß, was Phil. 4, 8. beginnt; also hier V. 9. im Grunde mit K. 4, 24. einig, sowohl ἀγαθωσύνη als ὁσιότης die reine Liebe. Damit hat nun der Ap. das rechte Korrelat der Liebe wieder gewonnen, den Mittelbegriff, welcher dem Licht am nächsten entspricht; denn „Kinder des Lichtes sind wahr," grade das Licht Gottes ist in uns wohnend und von uns ausstrahlend nichts Anderes als die sich durch sich selbst bewährende, jedes Gegentheil richtende Wahrheit des guten und gerechten Wesens. (Wie Leben = Liebe, Joh. 5, 40. 42.) Die ganze Rede, wie sich V. 12. 13. noch genauer zeigen wird, lautet fast wie eine Entwickelung von Joh. 3, 19—21., wo grade so dem offnen, richtenden Lichte die Finsterniß und Heimlichkeit gegenüber, die Wahrheit aber parallel steht, vom Strafen und Offenbarwerden geredet wird; obgleich es möglich wäre, daß ohne speciellen Bezug auf diese (ihm unbekannten) Worte des Herrn der Ap. aus dem Geiste des Herrn Gleiches geredet hätte [1]).

**V. 10.** Indem ihr prüfet, was wohlgefällig ist dem Herrn.

Im Lichte nehmlich, welches überall nur Güte, Gerechtigkeit, Wahrheit will, also mit diesem Strahl der lautern Absicht und Gesinnung bis in die feinsten Unterschiede (Phil. 1, 10.) das Rechte zeigt, unverkennbar beleuchtet. Eine sehr wichtige Parallele gibt Röm. 12, 2. in zwiefacher Hinsicht: sowohl dafür, daß die Fähigkeit, so zu prüfen, erst aus der inneren Erneuerung uns kommt, als auch für die schärfere Bedeutung des Fragens nach dem εὐάρεστον. Da hat man nicht genug daran, ob etwas vor dem Buchstaben des Gebots gut oder böse sei, ob man ohne Sünde (wie Rieg. ausdrückt) etwa so weit (mit seinem Gelüsten, dem eigentlich noch das Böse gefällt!) sich wagen dürfe, sondern man legt es mit kindlicher Zartheit, scheuender Liebe genau auf das Wohlgefallen an. Daß δοκιμάζειν „meist zugleich prüfen und wählen sei" (B.-Cruſ.) — bezweifeln wir, obgleich dem Werth-finden des Guten als natürliche Konsequenz das Erwählen und Befolgen zugehört. So auch hier, doch bleibt das Forschen und Unterscheiden der Hauptsinn, wie schon in τί ἐστιν liegt, hernach V. 15. im neu anknüpfenden βλέπειν πῶς hervortritt. Die Hervorhebung des εὐάρεστον kehrt zu V. 2. εἰς ὀσμὴν εὐωδίας zurück, bestätigt unsre dortige Auslegung; jetzt aber nach dem ἐν κυρίῳ V. 8. (natürlich von Christus) auch ein näher gerücktes εὐάρ. τῷ κυρίῳ anstatt τῷ θεῷ. So wird alle Menschenfurcht und Menschengefälligkeit, alles Hören

1) Wenigstens finden wir hier abermals unsern Paulus, wenn einmal so geredet werden soll, in johanneischen Anschauungen!

auf Menschenwort ausgetrieben. Das τί des δοκιμάζειν dringt in die genauesten Specialitäten, feinsten Gränzen — und doch führt sich dies wieder auf die einfachste Generalregel des Zartgefühls für des Herrn Wohlgefallen zurück. 2 Kor. 5, 9. An die Vorstellung des fein und scharf zwischen εὐάρεστον und οὐκ ἀνῆκον abgegränzten Weges der Lichteskinder mitten in der argen Welt knüpft sich sofort sehr natürlich die negative Mahnung V. 11—13., welche sich summirt: Habt durchaus keine Gemeinschaft mit der Finsterniß — aber entwickelt wird in den drei Momenten: Um keine Gemeinschaft zu haben, müßt ihr strafen; das könnt ihr nicht immer mit Sagen; folglich ist desto nöthiger ein an sich schon strafender Wandel im Licht. Wie nur so das Ganze, vorzüglich die vielverwirrte Stelle V. 13. klar wird, wollen wir uns zu zeigen bemühen.

**V. 11.** Und habt nichts gemein mit den unfruchtbaren Werken der Finsterniß, vielmehr strafet auch.

Συγκοινωνεῖν als verstärkendes Compos. absichtlich stark, vgl. Offb. 18, 4. (Auch Phil. 4, 14. wie Offb. 1, 9., außerdem hat P. noch dreimal συγκοινωνός.) Im Gegensatz mit V. 9. heißen die Werke der Finsterniß (die den Charakter der Finsterniß an sich tragen, die nicht sowohl den in V. 12. mit ὑπ' αὐτῶν Genannten[1]), als dem sie beherrschenden Prinzipe selbst zukommen) — ἄκαρπα[2]), denn hier wie Gal. 5. stehet, was auf Seiten des Gotteslebens ist, mit dem Gebiete der Sündenentwicklung in zwiefachem Gegensatz: im Guten alles Mannigfaltige doch in Einheit, als Eine Frucht — im Bösen aus einander gehende, mit einander selbst zugleich streitende Werke; dort also heilsames, vor Gott und Menschen werthes Erzeugniß — hier nur etwas, das eigentlich den Namen Frucht gar nicht verdient. (Es sei denn ironisch, wie Röm. 6, 21. 7, 5.) Sprach der Herr noch herablassend populär von guten und bösen Früchten, so hat sich nun die Sprache des Geistes in der Gemeinde dahin gesteigert, daß es heißt: „eine faule, schädliche, giftige Frucht ist eigentlich gar keine, da es das Wesen einer Frucht ist, zu nähren und zu erquicken" (v. Gerl.) — oder Gutes zu bieten und wirken. Aber es ist das zugleich sanft geredet, als das Gelindeste, womit unsre Liebe über das Verderben sein selbst (Kap. 4, 22.) und Anderer bei den Kindern der Finsterniß hinweggehen kann. Daher Flatt es litotes nennt, V.-Cruf. besser mildernde Rede wie Philem. 11. Hebr. 13, 17.; denn litotes würde viel-

1) Flatt sehr falsch: τοῦ σκότους, i. e. hominum ἐσκοτισμένων. Vgl. vielmehr Röm. 13, 12.

2) Die Aenderungen ἀκαθάρτοις und ἀτάκτοις kamen aus Unverständniß.

mehr Ironie für das Gegentheil „sehr verderblich" anzeigen, dies paßt aber weniger in den Zusammenh. des Gedankens, wonach man liebend strafen soll. (Auch κενοὶ λόγοι V. 6. war wenigstens ähnlich.) Schon 3 Mos. 19, 17. wird die Verpflichtung, den Nächsten mit offner Vorhaltung der Sünde zu strafen, dem behaltenen Haß, der ihn deß nicht werth achtet, entgegengesetzt, folglich aus der Liebe hergeleitet, freilich dann auch verstärkt durch die Erklärung, daß man bei'm Unterlassen der Strafe sich seiner Schuld theilhaftig mache. Beides gilt eben so hier. Jenes erste μᾶλλον δέ Kap. 4, 28. steigert sich jetzt in feinster Schärfe, was durch beigefügtes καί (fast wie ein sogar geltend) angezeigt wird. Bengel: non satis abstinere est! Nichtstrafen gilt schon als Gemeinschaft-Haben! Allerdings kann man auch umgekehrt (mit Rieg.) sagen: „das sorgfältige Entziehen von aller Gemeinschaft sei schon selbst ein bescheidenes Strafen" — allein die rechten δοκιμάζοντες im Lichte der göttlichen ἀγαθωσύνη sind hiemit noch nicht zufrieden, denn sie wissen sich berufen, als φωστῆρες in der Welt zu leuchten (Phil. 2, 15.), ein Licht rechter Art, das auch Waffen des Angriffs (Röm. 13, 12.) hat, gar nicht unterlassen kann, angreifend mit der Finsterniß zu kriegen, ob es sie vertreiben möchte. Daß übrigens dies geforderte ἐλέγχειν wohl ein sich aufdrängendes Ueberführen, wie das des heil. Geistes Joh. 16, 8. ist, sonst aber keineswegs den Erfolg einer bewirkten „Bekehrung" einschließt (wie Olsh. zu weit greift über die „Ueberzeugung" hinaus), werden wir im Folgenden sehen, es ist auch eigentlich von selber klar. Man könnte meinen, dies lege der Ap. in den absolut gestellten Imper. ἐλέγχετε ohne beigefügten Accus., allein das ἐλέγχειν αὐτά, τὰ ἔργα tritt doch hernach genug hervor, der Sinn also der Emphasis ist nur die stärkste Hervorhebung dieses mit μᾶλλον δὲ καί Geforderten.

**V. 12.** Denn was heimlich geschiehet von ihnen, ist schändlich auch (nur) zu sagen.

Κρυφῇ, sonst κρύφα[1]), neben dem abermals nur halb gleichsam nennenden γινόμενα ὑπ' αὐτῶν — entspricht jedenfalls mit neuer, selbst schon überführender Charakteristik den Werken der Finsterniß, die auch in diesem buchstäblichen, äußerlich erscheinenden Sinne das Licht scheuen. Aber sind alle ἔργα τοῦ σκότους schon um deßwillen κρυφῇ γινόμενα, und meint es hier der Ap. so? Nun allerdings, in einem andern Sinne

1) Daher ohne Jota subscr., obgleich Scholz, Hahn, Lachm. mit ihm schreiben. Vergl. κρυφηδόν, κρυφανδόν — freilich die LXX. kennt auch ἐν κρυφῇ Jes. 45, 19. 48, 16. Ps. 139, 15. wie ohne ἐν 1 Sam. 19, 2. vgl. Weish. 18, 9.

behält die Finsterniß auch bei'm frechsten Auftreten mit Wort oder Werk ihre κρυπτὰ τοῦ σκότους, in den βουλαῖς τῶν καρδιῶν, wohin zuletzt nur das Licht des Herrn an seinem großen Tage dringen wird. 1 Kor. 4, 5. Womit Joh. 3, 20. 21. zu vergleichen: jeder Uebelthäter hasset das Licht, das wahre nehmlich der Wahrheit, und entzieht sich demselben. Dennoch vermögen wir nicht mit Harl. zu stimmen, daß nach dem besondern Zusammenh. hier der Ap. nur so allgemein vom Charakter der Lichtscheu im höhern Sinn reden wolle: theils das κρυφῇ (was man auch sage oder gar aus Antonin scheinbar Aehnliches citire) klingt wie Heimlichkeit vor Menschen im gewöhnlichen Sprachgebr., nicht bloß vor dem Lichte Gottes, theils ist hieraus allein (wie wir zeigen werden) die ganze Stelle V. 12. 13. genau zu ordnen und sicher zu verstehen[1]). Wenn auch Viele flagitia quaevis verstanden (Beng. aber mit seinem frequentissime zu V. 12. meint es anders), wir müssen mit Rück. behaupten, der Ap. unterscheide jetzt das insonderheit Heimliche, nicht zu Nennende. Das mögen wieder namentlich die ärgeren Unzuchtsünden sein, doch nicht diese allein, denn siehe z. B. Hiob 24, 13—16. wo die מֹרְדֵי־אוֹר (die Abtrünnigen vom Licht, wie tiefsinnig!) gezeichnet werden. Genug, an dem Aergeren oder Aergsten der Finsterniß zeigt sich sogar in dieser Lichtscheu der allgemeine Charakter ein wenig offen, freilich nicht etwa gar als löbliches, freiwilliges Geständniß, aber doch als unverleugbare Furcht und Scham vor dem Tageslichte des Herrn, den sie zu leugnen vorgeben und im Selbstwiderspruche damit sich doch vor Ihm verbergen, indem sie menschliche Augen, am Ende wohl noch das bloße Licht der Sonne scheuen. Jes. 29, 15. Schon hiedurch sind sie als die Geständigen überführbar, hieran weiter zu fassen, und eben darum schon führt den Ap. der Gedanke an das ἐλέγχειν besonders zu diesen κρυφῇ γινομένοις. Viel Böses herrscht in der Welt: nicht Weniges mit offener Frechheit, aber noch viel Mehreres birgt und entzieht sich, schleicht im Finstern! Von dergleichen sagt nun der Ap. für's Erste mit Recht: αἰσχρόν ἐστι καὶ λέγειν — mit Bezug auf μηδὲ ὀνομαζέσθω V. 3. welchem V. 4. die αἰσχρότης besonders als αἰσχρολογία, schamloses Reden von unreinen Dingen gegenüber stand. Gewiß nicht bloß als „Hyperbel der Indignation" ist das gemeint, wie B.-Cruf. höchst ungeschickt redet, sondern wenigstens in demselben Ernste, mit welchem sogar Heiden den ähnlichen Gedanken aussprechen[2]). Jetzt, hiemit winkt er wirklich zugleich (wenn auch nicht ausschließlich) auf die von den Ausll.

1) Daß τὰ γὰρ γινόμενα neben τοῖς ἔργοις etwas Engeres zu fassen scheint (sonst wohl bestimmter: ταῦτα γάρ, κρ. γιν.) — wollen wir nicht einmal urgiren, da Harl. den andern Anschein in τὰ δὲ πάντα vorhalten kann.

2) Isokrates und Sophokles, wie derselbe B.-Cruf. anführt: ἃ ποιεῖν

zu früh schon bei V. 3. verstandenen Unnatürlichkeiten der Wollust (wie Matth. richtig erkennt), vielleicht auch auf die κρύφια μυστήρια Weish. 14, 23. Die Vergleichung mit ὀνομάζεσθαι V. 3. bestätigt sicher, daß λέγειν ferner nicht etwa gar (wie Meier klügelt) ein dem offenen ἐλέγχειν, ernsten Tadeln entgegengesetztes — bloß gleichgültiges Reden und Erzählen von solchen Dingen meint, sondern eben das bloße Nennen mit Namen, Aussprechen, in den Mund Nehmen.

Aber warum sagt das hier der Ap. und was ist der Zusammenh. seiner Gedankenreihe? Daß es zunächst schon heißen soll: Darum nenne ich selbst es hier nicht — darüber ist auch für uns mit Rück. kein Zweifel. Daß er zugleich mit γάρ anknüpfend Grund gibt (mit Beng. zu reden): cur indefinite loquatur versu 11. de „operibus tenebrarum," quum fructum lucis v. 9. definite descripserit — leuchtet uns ebenfalls ein[1]). Dennoch kann das unmöglich der einzige Sinn und Grund für V. 12. sein, weil dieser Satz nicht bloß etwas nebenbei nachbringt für das Vorige, sondern offenbar hauptsächlich den Grund- und Vordersatz bildet für V. 13., also mit der Pflicht und Art des ἐλέγχειν im nothwendigen Zusammenh. steht[2]). Hier liegt der Knoten der Auslegung, selbst mit falschen Lösungen hat man das anerkannt. Völlig verkehrt, ein Widerspruch grade mit dem allgemeinen ἐλέγχετε, das voranging, ist die Deutung von Holzh., wonach wir das Heimliche in seiner Heimlichkeit lassen sollen ohne Angriff, nur das noch zu Sagende strafen und bessern! Ferner aus dem γάρ mit Koppe ein quidem zu machen (wie Rück. erst verwirft und dann doch selbst darauf hinauskommt: „zwar ihre heimlichen Sünden sind nicht einmal zu nennen," sehr falsch dann beifügt: „ohne Erröthen," was das αἰσχρόν ἐστι gar nicht ausdrückt) — wird von Harl. richtig verworfen und läßt sich in keiner Weise rechtfertigen. Gewiß, auch grade diese κρυφῇ γινόμενα sollen und müssen, können gestraft werden vom Licht, wie τὰ δὲ πάντα V. 13. nothwendig dieselben meint; aber wie denn nun? Wollten wir dazwischen verstehen: „das soll uns aber nicht abhalten, sie offen zu strafen" (v. Gerl.) — oder: „aber es muß doch gesagt werden" (Brandt) — so kommt das immer wieder auf ein sprachlich und sachlich unberechtigtes „zwar" vorher hinaus, der Ap. würde sein ernstes αἰσχρόν

---

αἰσχρόν, ταῦτα νόμιζε μηδὲ λέγειν εἶναι καλόν. Herodot (wie Harl. früher schon citirt hat): ἅσσα δέ σφι ποιέειν οὐκ ἔξεστι, ταῦτα οὐδὲ λέγειν ἔξεστι.

1) An die Korinther und Römer, bemerkt Beng. desgleichen, hat P. familiarius und quia opus erat die Schändlichkeiten genannt.

2) Rück. drückt's aus: „es bleibt nur die Möglichkeit, daß der Satz etwas begründen soll." Ganz recht, nehmlich wie durch V. 13. die Forderung V. 11. sich gewiß erfüllt.

ἐστι καὶ λέγειν zurücknehmen, indem er es behauptet![1]) Noch weniger hilft Grot. mit seinem seltsam und gewaltsam Ausflucht suchenden Gedanken: Merito dixi, reprehendendos esse — *nam nisi id fiat, audebunt* etiam clam turpiora. Denn das verrückt die ganze Stellung der Sätze: wahrlich nicht eine zu verhindernde Folge des Nichtstrafens nennt V. 12. (indem es dann hinter V. 13. gehörte), sondern eine leider vorhandene Ursach dazu, freilich zugleich (wie das δέ V. 13. lehrt) eine dabei zu überwindende Schwierigkeit, scheinbare Unthunlichkeit. Denn wenn Strafen zunächst ein Sagen vorauszusetzen scheint, das Letztere aber verboten ist, wie soll nun doch das Erstere geschehen?

Man sieht hoffentlich, wie streng begründet unser Ordnungspl. das allein Richtige und Mögliche bezeichnet hat. Grade bei dem Aergsten der Finsterniß könnt, sollt ihr freilich[2]) nicht mit Worten strafen — aber das Licht bedarf dessen auch nicht, straft genügend auch ohne Sagen: dieser ganze, V. 12. u. 13. umfassende Satz wird von dem Denn regiert. Ihr würdet euch selbst nur versündigen, mit αἰσχρότης beflecken, wenn ihr die verborgenen Schandbarkeiten alle nennen wolltet; wie namentlich diese Unziemlichkeit jetzt für unsre Prediger auf der Kanzel einleuchtet. Mehr als αἰσχρόν, sogar gefährlich zur eignen Befleckung, innerlichen Versuchung (was aber selbst schon in αἰσχρόν liegt) wäre dies Reden davon: ihr dürft und sollt, um eurer zu bewahrenden Reinheit willen, ja nicht einmal Alles wissen, daß ihr es nennen könntet (ich will's euch darum hier auch nicht sagen) — und doch sollt ihr strafen, Alles, grade die finsterste Finsterniß![3]) Also: der Ap. denkt sich ein ἐλέγχειν ohne λέγειν, was allein der Schlüssel für V. 13. wird; er gibt Grund an, weßhalb der Wandel im Licht so nöthig, um (was nur so vollständig möglich) die V. 11. unbedingt hingestellte Pflicht zu erfüllen. Auch das zwar liegt noch in der Mitte, kann nicht ganz geleugnet werden, was die Berl. B. fein beibringt: es gibt ein die Axt an die Wurzel legendes, an's Herz redendes Strafen mit Wort — „ohne daß man allen ihren Quark in's Maul nimmt." Allein das genügt noch nicht, und wenn wir Matth. 5, 16. Phil. 2, 15. vergleichen, so ist uns klar, daß es den Wandel zuletzt entscheidend gilt. Die negative Forderung: Keine Gemeinschaft

1) Er bleibt aber hier so wehmüthig ernst dabei, daß er, schon das entsetzliche Geschehen als genug beklagend, nicht einmal πεπραγμένα oder dgl. sagen will — nur γινόμενα!

2) Solch ein mitgedachtes μέν vor dem δέ, nach αἰσχρόν etwa zu suppliren, liegt allerdings neben dem γάρ, welches den Hauptton hat.

3) Denn Gott ruft euch darüber zu: Wo ist dein Bruder? (Sorgst du auch liebend für ihn?) Wo ist meine Ehre? (Vertheidigst, bezeugest, beförderst du sie?) So sehr wahr Passavant.

oder Mitschuld! wie sie die positive Pflicht zu strafen als Konsequenz einschließt, kann wiederum nur durch die positivste Reinheit des eigenen Lichtlebens zur Ausführung kommen.

**V. 13.** Das aber Alles wird gestraft von dem Lichte offenbar gemacht; denn Alles, was sich offenbar machen läßt, ist Licht.

Nicht unklar gedacht und noch unklarer ausgedrückt vom „Verfasser" ist dies (wie de Wette sehr unklar zu denken und leider eingebildet klar genug auszudrücken sich erdreistet); sondern was der Apostel im heiligen Geiste tief gedacht und für scharfes Lesen kurz ausgedrückt hat, kann etwa nur in uns unklar bleiben durch unsere Schuld. Freilich, wenn hier der Zusammenhang nicht hälfe — wie wollten wir sicher die Worte für sich verstehen? Aber wir fanden schon bisher des Zusammenhanges genug, um voran sogar ein wenig zu durchblicken Bengel's auch tiefsinnigen Kommentar, wenn er aus V. 12. in V. 13. hinüber winkt: simul hinc patet facilitas, justitia, salubritas *elenchi*. Die facilitas, weil man's ohne Wort, sogar ohne specielles Wissen vom zu Strafenden vermag; die justitia, weil der Finsterniß von Rechts wegen das richtende Licht gebührt; die salubritas endlich, insofern sie selber dadurch noch Licht werden kann.

Bei'm ersten Satze zuerst die rechte Konstruktion! Daß τὰ δὲ πάντα Subjekt, φανεροῦται Prädikat ist, leuchtet ein. Daß ἐλεγχόμενα nicht ohne Weiteres gleich zum Subj. gezogen werden darf (wie Rück. mit Recht abweiset), werden wir auch einsehen, wenn wir den engen Bezug des τὰ δέ auf eben Genanntes erkennen, dazu bemerken, daß doch ἐλεγχόμενα nicht sofort vorausgesetzt werden kann[1]); eine andre Frage jedoch bleibt, ob nicht ἐλεγχ. als Theil des Präd. zugleich wieder eine Bedingung enthält, also dies Antecedens des φανεροῦται insofern ein abermaliges, enger gefaßtes Subjekt. Endlich ὑπὸ τοῦ φωτός in der Mitte wollen wir für's Erste ganz ohne Komma vor oder nach in der Mitte bleiben lassen, bis wir tiefer eingedrungen sind. Der Artikel τὰ δὲ πάντα bezeichnet das eben Genannte — Hier. haud dubie quin ea quae occulte fiunt, wie Harl. bestätigend anerkennt. Hieraus folgt aber etwas ganz Anderes als Harl. meint, der freilich schon V. 12. falsch auch die κρυφῇ γινόμενα für einerlei mit ἔργα ἄκαρπα τοῦ σκότους insgemein genommen hat, also nun

1) Darum heißt es auch nicht (was keineswegs einerlei) πάντα τὰ ἐλεγχ. — das Gestrafte vom Heimlichen verschieden! Freilich schon die Vulg.: omnia *quae* arguuntur.

wieder alle Sünden verstehen kann[1]). Dies ist ein Grundfehler, der das ganze Verständniß hemmt. Wohl klingt etwa noch in dem πάντα, welches der Ap. gebraucht, ein weiterer Wink mit an auf alles zu Strafende und Gestrafte, τὰ δέ aber im Zusammenhange restringirt es recht eigentlich auf das eben Genannte — wie wir sagen würden: auch dies „Alles" (wie sonst überhaupt Alles), d. h. auch dies unausgenommen. Hier insonderheit: auch das noch tief in Finsterniß Versteckte. Ferner von entscheidender Bedeutung für alles vorhin Gesagte, daß jetzt vom ἐλέγχειν durch das Licht schon als solches die Rede sein muß, ist daneben das δέ, dessen Sinn Beng. unwidersprechlich trifft: tametsi non dicas aut appelles ea.

Ἐλέγχεσθαι und φανεροῦσθαι können unmöglich dasselbe bedeuten (wie B.-Cruſ. wunderlich sagt), denn kein Mensch begriffe dann, warum der Ap. erst ἐλεγχόμενα zwischenschiebt, von diesem zum φανεροῦται und φανερούμενον entwickelnd fortschreitet. Φανεροῦσθαι heißt wohl sonst ganz allgemein: sich zeigen, als etwas darstellen (2 Kor. 3, 3. vgl. Joh. 7, 4.) — daher 1 Kor. 4, 5. φανερῶν beleuchten, an's Licht hervorziehen, in seiner wahren Gestalt bloß und offen stellen. Hier aber in unserem Zusammenhange muß es noch engeren, emphatischen Begriff haben, weil es erst als Konsequenz eines davon unterschiedenen ἐλέγχειν steht, weil deutlich im folg. Satze jedes solche φανερούμενον als nun selber φῶς geworden gilt. Also gewiß nicht, wie Bengel: ut agnoscatur eorum (secreto factorum) turpitudo, sive ii, qui patrarunt, recalcitrent, sive resipiscant. Denn dann hinge daran als letzte Konsequenz auch für Alle das φῶς ἐστι, was doch in irgend einem Sinn zu sagen unmöglich bleibt. Die κρυπτὰ τοῦ σκότους erscheinen, offenbaren sich vielmehr auch am jüngsten Tage recht eigentlich als Finsterniß; denn da ist von φωτιζόμενα die Rede in ganz anderem Sinne, gar nicht mehr von ἐλεγχόμενα wie in der Gnadenzeit. Mithin als Vermittlung, Uebergang, Bedingung zum elenchus *salubris*, welchen φανεροῦσθαι hier sonderlich hervorhebt, stehet das ἐλέγχεσθαι zuvor[2]), und zwar mit einer medialen Nebenbedeutung, welche den Erfolg durch das Zulassen desselben vermittelt. Der Ap. zeigt uns hier zwei, vielmehr, wenn wir wie billig schon V. 11. (woran ja der

1) Sein blendender Schluß: „was jetzt φανερούμενον geworden ist, muß früher κρυφῆ γινόμενον gewesen sein" — bewegt sich im Zirkel, indem schon als petitio principii gelten soll, daß hier grade der Ap. von allem irgendwie φανερούμενον rede. Wenn vollends Rück. hier τὰ πάντα schlechtweg für „alle Dinge" nimmt, so fragen wir verwundert: ob denn alle Dinge zu strafen sind?

2) Das ist die halbe Wahrheit in jener Konstruktion, welche das ἐλεγχόμενα noch ganz zum Subj. zieht. Richtig: *si arguuntur* — anstatt des quae der Vulg.

Ausdruck wieder anknüpft) dazu nehmen, drei Stufen: die erste ist unser unbedingt gebotenes ἐλέγχειν, active, das kann von uns verlangt werden; die zweite tritt ein, wenn aus unserem Thun ein Erfolg herkommt, ἐλεγχόμενα werden, das hängt nicht von uns ab; wenn aber die Strafe angenommen wird, die Finsterniß dem Lichte sich ergibt, dann ist das rechte φανεροῦται bis zum φῶς ἐστι des ποτὲ σκότος erlangt. Es ist Eine an einander hangende Kette: Strafet Alles — denn dem Wort wie dem Tageslicht entzieht sich (zwar) Manches — dennoch wird es (wenn es irgend noch will, heilsam) vom Lichte des Wandels gestraft — nun wird es offenbar, in's Licht der Wahrheit gestellt — so offenbar geworden, ist's gerichtet, vernichtet, umgewandelt, selber Licht!

Jetzt erst verstehen wir, was ὑπὸ τοῦ φωτός will. Wozu gehört es, zum vorigen oder folgenden Particip? Der Syr. zieht's zum vorigen, allein zunächst gilt ἐλεγχ. als die wichtige Bedingung für sich, dagegen muß ὑπὸ τοῦ φωτός als Begründung des φανεροῦται (wie sogar die Etymologie gibt) mit diesem enger verbunden bleiben. Harl. dazu richtig: „der folg. Satz erklärt offenbar, wienach φανερ. und φῶς zusammengehören." Das Komma nach φωτός in manchen Ausgg. befiehlt B.-Cruſ. eben so richtig zu streichen; wir aber gestatten auch kein anderes, weder hinter πάντα noch vor ὑπὸ τ. φωτός, haben absichtlich ganz ohne Trennung zu übersetzen gesucht, denn es ist ein einziger fließender Fortschritt. Grade wie ἐλεγχ. als die Bedingung zugleich sich an πάντα hängt, gehört auch ὑπὸ τ. φ. gewissermaßen schon zu diesem ἐλέγχεσθαι, steht hinüberleitend in der Mitte. Die koncise Rede will, wenn man Alles genau zerlegt, sagen: Auch alles Heimliche wird bestraft (denn das Licht legt's auch auf seine Bestrafung an) — und Alles, was willig bestraft wird, als vom Lichte sich bestrafen läßt, wird auch vom Lichte hell gemacht, so in's Licht gestellt, daß es nicht mehr finster bleiben kann. Die mediale Bedeutung für ἐλεγχόμενα — was sich strafen läßt[1]) — hat sprachlich kein Bedenken (s. Win. S. 209.), hier aber wird sie nothwendig erfordert, denn der Gedanke ist völlig wie Joh. 3, 20. 21. Entweder die Argen kommen an das Licht oder — was ihnen eben so gerechnet wird und gedeihet, hassen das Licht, wenn es zu ihnen kommt, wenigstens nicht, halten ihm still. Davon allein, als unter das Gebiet unseres empfangenen Gebotes (ἐλέγχετε) fallend, als zum heilsamen φανεροῦσθαι führend, redet der Ap. hier, preist uns zur Ermunterung an die überwindende Kraft des Lichtes noch in dieser Gnadenzeit. „Was sich dem entzieht, auf das wartet das Licht jenes Tages!" Daß ὑπὸ τοῦ φωτός

1) Das Gegentheil davon in höchster Falschheit bei Allioli: „was zu rügen ist!" Wieder als ob πάντα δὲ τὰ ἐλεγχ. stände: omnia arguenda.

natürlich nach V. 8. besonders uns meinet, die wir Licht sind, als Licht uns erweisen sollen[1]), ist klar; doch wird in dieser besondern Erweisung wieder mit angestreift die allgemeine Wahrheit: das Licht (Gottes, im Wort, im Gewissen, durch den Geist auch ohne menschliche Vermittlung) thut solches große Ding!

Wir kommen zum zweiten Satze des Verses, der sich mit einem parallelen, erklärenden γάρ anschließt, so das φανεροῦται zu noch stärkerem Ausdrucke steigert. Scheinbar dunkel und vieldeutig ist er, doch theils philologische Akribie, theils exegetische Schärfe für den Zusammenhang zerstreuet den Schein; wer bis hieher verstehend gelesen, sollte kaum noch Anstoß finden — und darf man nicht so schreiben, daß man für jedes Folgende das Vorige voraussetzt? Muß man also nicht auch so lesen? — Man hat aus φανερούμενον jetzt ein Med. mit aktiver Bedeutung gemacht[2]), das wäre wie πληρούμενος Kap. 1, 23. Aber, abgesehen davon, daß im ganzen N. T. dies häufige Wort nie so steht, auch von einem *sibi* manifestare hier nichts zu denken bleibt — schon das gewisse *Pass.* φανεροῦται kurz vorher verbietet solchen Wechsel (wie Win. leicht entscheidet); dann käme wider allen Zusammenhang herein ein unvermittelt neuer, vielmehr zum Alten, längst Gesagten zurücklenkender Satz: denn Alles, was offenbar macht, machen kann, ist Licht — folglich auch ihr seid φῶς als φανεροῦντες. Wozu das doch noch einmal? Besser freilich würde passen die Ueberss., die wir bei v. Eß finden: „das Licht ist es, was Alles offenb. macht" — nach Grot. Lux id est, quod rem quamvis detegit. In der That der abschließende Grundgedanke des Ganzen, dieser liegt aber auch nur unausgesprochen im Ganzen, als ein schon in der Natur sich von selbst verstehendes Axiom; ihn im Ausdruck buchstäblich so zu finden ist für den Inhalt unnöthig, für die Sprache unmöglich — denn es heißt weder τὸ φῶς, noch kann πᾶν voran *Accus.* sein[3]), so wenig als φανερ. transitiv. Dagegen ist φανερούμενον jetzt noch viel deutlicher als ἐλεγχόμενα vorhin in derjenigen medialen Bedeutung zu nehmen, welche noch passiv bleibt: etwas an sich geschehen lassen. Dies wird keineswegs durch das parallele φανεροῦται verboten, vielmehr im Fortschritte der Entwickelung erfordert, indem nun φανερούμενον wie-

1) Und zwar durch den Wandel! Knapp: adhibito lumine doctrinae christianae sehr falsch, denn wo ist hier wohl von *doctrina* die Rede?

2) Schon eine Var. der Vulg. liest manifestat. Viele haben so verstanden, worunter die großen Ausleger der ersten Wissenschaftszeit zum Theil voran. Die Holländ. und Engl. Bibel übersetzt so, die Zürch. nicht anders, ja die Berl. beruft sich für das Gleiche noch auf ital., span., franz. Uebersetzungen.

3) Grot. naiv: *puto* hic esse Accus. Die trajectio vocum V. 27. ist ganz anders. Gewiß müßte dann stehen: τὸ (τὰ) πάντα φαν. τὸ φῶς ἐστι.

der dem ἐλεγχόμενον parallel steht. Wir stimmen darin mit Bengel: Antanaclasis, nam φανεροῦται est Passivum, φανερούμενον Medium: quod manifestari non refugit. conf. mox ἔγειραι et ἀνάστα. Hirschb. B. „was gern sich offenbaren läßt." Doch gränzt das Letztere schon etwas bedenklich an einseitige Ueberspannung dieses Sinnes: nur was gern sich offenb. läßt oder ließ — denn das ist nicht richtig, ein meist unwillkommenes ἐλέγχειν, ein vielleicht für's Erste nur grade duldendes ἐλέγχεσθαι ging vorher. Das jetzige πᾶν τὸ φανερούμενον als Schlußsatz ist zu verstehen aus dem immer enger sich ziehenden Kreise des πάντα und πᾶν — übrigens wird ja nicht alles Gestrafte offenbar, wiederum was so offenbar wird, werden will[1]) — ist nun eo ipso mit dem Lichte versöhnt, selber Licht! Richter sehr wahr: „Es wird einst zwar alles Böse offenbar, aber geschieht dies gezwungen, unwillig, so bleibt es Finsterniß. Aber hier ist von willigem Offenbarwerden die Rede."[2])

Wundersam, dies plötzliche φῶς ἐστι für so eben noch Gestraftes, aus dem Versteck Hervorgezogenes, für σκότος φανερούμενον — und doch sehr wahr, ganz wie Joh. 3, 21. der Herr selbst geredet hat: das gefürchtete ἐλεγχθῆναι verwandelt sich in ein liebliches, vor Gott schon zum Heil geltendes φανερωθῆναι, der Sünder ist in der Buße zum Heiligen, die bösen Werke durch lauter Bekennen und Vergebung Empfangen zum Anfangs- und Anhaltspunkte des neuen Lichtes geworden![3]) Wie (nach Harl.) die Bestrafung das erste an den Sünder kommende Licht, das allein die Finsterniß der Sünde vertreiben kann — so das Sich-strafenlassen, das Bußethun das erste große Wahrheitswerk, schon im Lichte, in Gott gethan. Ganz wahr B.-Crus.: „φῶς hat im Verse die zwei Bedeutungen: Einwirkung des Lichtes — Lichthelle"; denn daß Beides Eins wird, ist eben des Lichtes Natur und Art. In einer genauen Entwicklung von V. 8. an hat also nun der Ap. gesagt: So leuchtet, ihr Lichtes-Kinder! So macht noch manches Finstere zu Licht! Der Untersinn aber, der lieblich mahnende, Grund und Aeußerung des neuen Lebens zusammennehmende ist wieder: Wißt ihr's nicht noch? Auch ihr seid nur auf demselben Wege zu Licht geworden, die ihr einst Finsterniß waret! Eben

---

1) Der bloß passive Sinn des Part. greift einen Schritt zu weit vor: was offenb. geworden, offenbar ist — wie Syr. ܢܓܠܐ.

2) Man merke, wenn man will, den beiläufigen Seitensinn dieses Satzes (daß wir so reden), wonach er als Abmahnung von heimlicher Gemeinschaft mit heimlichen Sünden in das Gewissen der Christen zurückschlagen kann: was Offenbarung verträgt, nur das ist Licht! Gewiß manchem Schriftleser schon hat der heil. Geist nach Bedürfniß grade dies darin gezeigt.

3) Vgl. unsere Reden Jesu IV, S. 122 ff.

das liegt angedeutet in der allgemeinen Form des Satzes mit πᾶν. Also dies φῶς ἐστι sagt immer weiter dringend, Fortpflanzung des Lichtes von Einem zum Andern verheißend: solch ein Gestrafter und Offenbargewordener (denn die Werke und die Personen werden hier eben als „Finsterniß" oder „Licht" ganz in Eins genommen) kann jetzt als Licht wieder Andern leuchten; zurückwinkend sagt es: ein so zum Licht Gekommener soll nun auch als Licht sich beweisen. Summa, wir haben hier eine abschließende Zurückführung in die Natur des Lichtes überhaupt, welche schon beruhet auf dem etymologischen Zusammenhang von φῶς, φάος mit φαίνω, φανερός, φανεροῦσθαι, wie er bald in ἐπιφαύσει noch einmal aufgenommen wird. Weiter bezieht sich's in sprüchwörtl. Weise auf eine allbekannte Grundanschauung — weniger auf das griechische φῶς ἐλέγχει τὰ πάντα (wofür Wetst. Beispielstellen hat), als auf das in der Naturſymbolik unleugbare, die Finsterniß überwindende Leuchten des Lichtes. Nicht bloß: „wie durch das Tageslicht alle Gegenstände erkennbar werden" (Allioli) oder in ihrer wahren Gestalt sich zeigen müssen — „wie in der Natur Alles dem Auge offenbar wird, wo Licht hinscheint" (Pfenninger); sondern mehr noch: wie selbst Licht oder helle wird alles Beleuchtete! Also daß die Unnatur der sich dennoch dem strafenden Licht entziehenden, immer finsterer, ja bei aller offenen Frechheit nur verborgener, lügenhafter sich machenden geistigen Finsterniß dadurch selber im hellsten Lichte des Gerichtes erscheint.

Hamann knüpft einmal (II, 259.) an unsern Spruch die tiefsinnige Bemerkung: „Die erste Erscheinung und der erste Genuß der Natur vereinigen sich in dem Worte: Es werde Licht! Hiemit fängt sich die Empfindung von der Gegenwart der Dinge an." Das ist freilich nur angeknüpft, nicht ausgelegt, denn φανερούμενον ist nicht φαινόμενον, auch φῶς ἐστι viel mehr als nur διὰ τοῦ φωτός. Aber so viel ist wahr: der hier zu Grunde liegende Satz, daß alles Beleuchtete (wenn es nicht durch höllisches Wunder mit Unnatur widerstrebt) sogleich ebenfalls leuchtet, selbst Licht ist und wird, reicht bis in die Anfänge und Urgesetze auch der materiellen Schöpfung, in der die Geisteswelt sich abbildet, zurück. Zwei große Gedanken enthält die apostol. Rede, den einen als heimliche Unterlage, den andern als offenbares Resultat: daß Finsteres erst durch ein bescheinendes Licht helle werden kann; daß der Wandel im Licht an sich schon die Finsterniß zu richten und umzuwandeln vermögend ist. Es gibt einen gewinnenden Wandel ohne Wort (ἀναστροφὴ ἄνευ λόγου), wenn der verborgene Mensch des Herzens im unverderblichen Wesen des sanften und stillen Geistes durch keuschen Wandel zum Anschauen hervorstrahlt (1 Petr. 3, 1 — 4.) — und gewinnend ist er nur zuerst durch

Bestrafen, der bestrafende ist eben der gewinnende. Passavant: „schon der Christen bloßer Anblick soll (und kann) diese ruchlosen Sünder beschämen, der Christen stiller Wandel im Lichte die Lasterhaften strafen." Ganz recht auch v. Gerlach: „Daher ist das Aufdecken jener Werke der Finsterniß ein recht eigentliches Werk der Kinder des Lichts, das Licht in ihnen greift dadurch siegreich um sich" — wenn er nur dabei verstanden hätte, daß dies Werk ohne Nennen der heimlichen Schanden, selbst ohne Wissen um sie geschehen kann. Aber diesen einigen Hauptgedanken des Ganzen hat leider auch Harl. verkannt und kann darum nicht eindringen in den Text mit aller Mühe, verdirbt und verdeckt ihn vielmehr durch falsche Kunst und Willkühr der Behauptungen. Sein wahrer Satz (den er aber im falschen Sinne des Wortes meint): „Strafe ist das erste Licht" — muß, um wahr zu werden, auch umgekehrt lauten: Licht vorhalten ist schon die erste wie die letzte, bleibt immer die beste Strafe. Calov's Frage: quomodo ea, quae occulte facta sunt, reprehendi possunt? wird nimmermehr die rechte Antwort finden, wenn man nicht (mit Phot., Theophyl., Erasm. u. s. w.) im ἔλεγχος durch den Wandel dieselbe als vom Ap. hier gegeben erkennt. Dagegen den Einwand erheben, wie Harl. thut: daß ἐλέγχειν an sich nie dies bedeute, daß auch hier eine so beschränkende Bestimmung desselben fehle — heißt nur ganz vergessen, wie V. 8. die ganze Rede mit περιπατεῖτε begann, alles Folgende dafür die Ausführung und Begründung ist[1]). Will man durchaus peinlich noch Parallelen, wo ἐλέγχειν das Wort ausschließt, so genügen doch wohl Joh. 3, 20. 8, 9. Hebr. 12, 5., ja selbst 1 Kor. 14, 24. 25. gehört noch zum Theil dahin.

**V. 14.** Darum heißt es: „Wach' auf, du Schlafender, und auf steh' von den Todten, und leuchtend aufgeh'n wird dir Christus!"

Damit endlich das Lehrende, zum Lichtwandel Ermunternde, das nur indirekte Mahnung, Verheißung (sogar Warnung) Enthaltende, nehmlich die Auseinandersetzung von dem Versteckten der Finsterniß, aber doch der siegend eindringenden Kraft des Lichtes — damit V. 12. 13. nochmals in die Ermahnung beschlossen, so durch völlige Rundung des Abschnittes V. 7—14. einem neuen Ansatz Bahn gemacht werde: darum dieser

1) Also vollends thöricht Rückert's naive Frage: „Was aber treibt die Ausleger, nur an ein Ueberführen und Beschämen durch entgegengesetzten bessern Wandel zu denken?" Wahrlich nicht die furchtsame Unschlüssigkeit zur offnen Rüge, wie er meint, sondern der klare Text, dazu die nur in ihm Befriedigung findende Sehnsucht und Gewissenhaftigkeit, auch alle κρυφῇ γινόμενα und ἄφραστα dennoch zu strafen.

Vers an seinem Orte grade, wo er sagen will: Laßt euch daher selbst (nach dem Worte des dazu bereiten Geistes in der Gemeinde) durch Belebung immer völliger erleuchten!

Haben wir hiemit bis in's Einzelne genau schon unser Verständniß bezeichnet, so wird es nun gelten, für dessen Richtigkeit den Beweis zu führen. Voran abzuweisen, was wir als Angaben andern Zusammenhanges finden und für falsch erklären müssen. Harl. „weiß den Zusammenh. mit V. 13. nicht besser anzugeben als mit den Worten Plutarch's: χαίρειν χρὴ τοῖς ἐλέγχουσιν — ἡμᾶς γὰρ λυποῦντες διεγείρουσιν.“ Allein dagegen haben wir nur gleich die Frage: Schreibt der Ap. denn an die zu strafenden Heiden, um ihnen solch ein χαίρειν χρή vorzuhalten? Hat er nicht auch hier nur eine Mahnung an die christlichen Leser? Dies wird wenigstens beachtet, wenn Olsh. verbindet: „denn die Weckstimme ἔγειρε, ἀνάστα ist eben das V. 11. vom Ap. den Gläubigen anempfohlene ἐλέγχειν und das Erleuchten, welches Christus vollzieht, ist gleich dem ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦσθαι.“ Wohl etwas Wahres daran, doch gewiß nicht so schlechthin ist Wecken und Strafen schon einerlei; ferner kommt so desgleichen die rechte Mahnung an die Leser noch nicht heraus, es entsteht sogar ein Widerspruch mit dem Texte. Denn verstehen wir diese Meinung irgend recht, so wird sie vollständig ausgedrückt durch Seiler's Umschreibung, der an diesem Orte setzt: „die Erleuchteten sollen sprechen“ — zu den Kindern der Finsterniß nehmlich. Aber müßte dafür nicht ein Διὸ λέγετε stehen, dagegen jedenfalls jedes citirende λέγει zu allernächst die Leser, die Heiligen anredet? (Röm. 3, 19.) Wenn der Prophet (Jesaias, auf dessen Wort Kap. 60, 1. 2., wie wir zugeben werden, allerdings mittelbar dieses Citat zurückgehet) das Volk des Herrn aufforderte, Licht zu werden — so wird „diese Weissagung jetzt in den Gläubigen wahr“ doch gewiß nicht eigentlich dadurch, daß „die Weckstimme, welche Zion aufrief,“ (wenn auch, um ihr das Heil nicht allein über sie, sondern auch über die Heiden zu zeigen) jetzt als nur noch den Heiden geltend forttöne. Der Ap. ermahnt die Christen, Licht zu bleiben, immer völliger zu werden, durchaus nur diese Mahnung kann er abschließen, mit solchem Διὸ λέγει (ὑμῖν) besiegeln wollen; wir dürfen kein Διὸ λέγετε αὐτοῖς dafür substituiren, die seit V. 3. so bedenklich warnend Ermahnten gewiß nicht mit einmal als die schon völlig „Erleuchteten“ voraussetzen, die nur noch nach außen hin von Erleuchtung zu sprechen hätten. Etwas näher kommt wenigstens Flatt für möglichen Zusammenhang: „Ein φῶς sollt, müßt ihr Alle sein, wenn ihr ächte Christen seid. Denn bei wem die Veränderung vorgehet, die bei Allen, die aus Heiden Christen werden, vorgehen soll, der wird von Christo erleuchtet, der ist also

ein φῶς.“ Oder (was nicht viel Unterschied): „erleuchtete Christen können also durch ihr ἐλέγχειν beitragen, daß lasterhafte Nichtchristen die Schändlichkeit ihrer Handlungsweise anerkennen, und so selbst Erleuchtete durch Christum werden.“ Hier ist wenigstens die Kraft des Διό für das nun summirte Ganze bewahrt: φῶς ἐστε, γίνεσθε φῶς! Aber nach dem ersten Vorschlag würden doch wieder die Christen schon als die ganz Erwachten, Erstandenen vorausgesetzt; der Nachdruck des eigentlich gemeinten Wortes fiele nicht auf den vorderen Satz, ganz nur auf die Verheißung καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός, noch dazu als auf etwas Geschehenes. Und wie sehr dies dem Buchstaben widerstrebt, wie dann abermals anstatt λέγει nur am Platz wäre: Darum ist auch (bei eurer Bekehrung) zu euch gesagt worden — leuchtet hoffentlich ein. Daß grade das ἔγειρε und ἀνάστα hier als Weckstimme forttönen soll, bleibt an sich sehr wahr. Oder: wenn ihr so sprechet, dann wird fort und fort auch Anderen Christi Licht aufgehen? Gleichsam ein verheißungsvolles Beispiel also zum V. 13. Gesagten? Das drückt Rück. aus: „ein Beleg zu der ausgesprochenen Hoffnung, daß, wenn der Sünder nur ernstlich gestraft und überführt werde, er wohl aus der Finsterniß zum Licht übergeführt werden könne.“ Aber theils kommt das wieder auf λέγετε für λέγει heraus, theils wäre dieser Beleg zur Hoffnung ein matt nachkommendes πάρεργον, sehr unnöthig, nachdem V. 13. schon viel stärker und tiefer aus der innersten Natur des Lichtes heraus diese Hoffnung hergeleitet hat. Genug, wir kommen so nicht zum Abschlusse der Mahnung an die Gemeinde, verlieren allen Zusammenhang auch mit dem neuen, grade diese Mahnung nur wieder aufnehmenden Abschnitt V. 15 ff. Der Ap. läßt aber nie seine Abschnitte so in Nebengedanken gänzlich auslaufen (wie hier: ihr könnt hoffen, Andre zu erleuchten) — sondern schlingt bei jedem Fortschritt auch vermittelnden Uebergang. Wir fanden, daß der letzte Satz: πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστι — zurückwinkende Kraft hatte für die Christen, die auch nur auf demselben Wege des φανεροῦσθαι zu Licht geworden. Weil nun aber dies Gewordensein bei ihnen noch nicht ein vollbrachtes, völliges ist (wozu denn sonst seit Kap. 4, 17. alles Abmahnen von heidnischem Wandel?) — eben deßhalb knüpft sich V. 14. jetzt an in dem einzig rechten, sachgemäßen Sinne: Darum werdet ihr fortwährend aufgerufen, immer völliger Licht zu werden! [1]) Dies wird sich bewähren,

1) Was Richt. Hausb. als Zwischengedanken setzt: „weil Alles im Licht offenbart werden muß“ — lautet sehr unklar und ist schwerlich so gedacht, läßt sich aber als das Rechte deuten, wenn man betont und versteht: Alles, gänzlich, folglich auch ihr noch immer mehr!

entwickeln, wenn wir nun eintreten in die Frage, was für einen Aufruf doch *Διὸ λέγει* in Erinnerung bringen wolle.

Daß es ganz wie Citation klingt, ist voran unabweislich, durch die Parallele Kap. 4, 8. gewiß, vgl. das dort über diese Formel Gesagte. Jede Deutung also, welche von keinem ausdrücklich irgend woher angeführten Texte wissen will, gehört nur unter die verwerflichen, jetzt auch ziemlich allgemein verworfenen Ausflüchte[1]). Die Alten, weil sie nichts Entsprechendes in der Schrift fanden, dachten doch wenigstens (auch Hier. vor und neben dem andern Ausweg) an apokryphische Schriften: Epiphan. an das Buch des Elias — Cod. G. nennt sogar das Buch Henoch — Syncell. u. Combefis. weiterhin fabeln vom Apokryphon des Jeremias. Damit werden wir uns indeß eben so wenig beruhigen, als mit Rhenferd's (übrigens wohlgemeinter) Verweisung auf Reden Christi an Paulus, womit *ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός* übel stimmt. Wie und wo nun also? Jetzt haben sich fast alle Ausll. (nur Matth. geht mit einem ausweichenden „entweder — oder" kurz über die Schwierigkeit weg) für den Propheten Jesaias entschieden, an den auch früher Viele dachten (s. bei Harl.); denn man hielt fest, was B.-Cruſ. ausdrückt: „wie oben Kap. 4, 8., sei auch gewiß hier eine Stelle des A. T. gemeint." Nun wir wollen sehen! Am nächsten allerdings (was wir auch zuletzt in seinem Rechte lassen werden) stimmt Jes. 60, 1. 2., was die Meisten annehmen; doch aus Gefühl der bleibenden Differenz verbanden Andre (noch Meier u. B.-Cruſ.) damit Kap. 26, 19., was wieder Manche sogar allein für das Citirte halten! Endlich nimmt man noch dazu Kap. 9, 2. (Baumg., Holzh., Klauſen) — auch Kap. 52, 1. 2. — auch Kap. 29, 10. Schon dies vielfache Suchen und Kombiniren (obwohl sonst einleuchtende, treffende Verbindung mehrerer Aussprüche der Schrift vorkommt) verräth uns das Mißliche der ganzen Annahme. Kap. 52, 1. 2. steht ein wie zu-

---

1) So, was nach Hieron. Manche gemeint: der Ap. sage gleich den alten Propheten ein: „So spricht der Herr!" und gebe damit nur neues Wort des Geistes in ihm. Ohne Beispiel im N. T., völlig unstatthaft — auch in der Wendung, welche z. B. Wesley nimmt: God sayth in the general tenor of his word, in der Schrift überhaupt; denn solch eine General-Citation wäre höchst seltsam. (Jac. 4, 5. vielleicht ähnlich gemeint, dort aber auch das indirekte, verallgemeinernde *ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει* ganz anders.) Wenn Grot. *φῶς* ergänzte, so war das vollends — ein verkehrter Einfall aus Verzweiflung. (Propterea lux illa, i. e. homo luce perfusus dicit alteri — mihi videtur P. dare luci, i. e. homini luce perfuso, verba quae eo digna sunt!) Ein bloßes dicunt oder dicitur (Bornemann) ist gar nichts gesagt, denn für das citirende *λέγει* bleibt immer die Frage: wo denn heißt es? Endlich wem gefällt wohl Meyer's profaner Gedanke, den eine Schriftstelle meinenden Ap. habe sein Gedächtniß getäuscht, ihm Apokryphisches untergeschoben?

fällig übereinstimmendes ἐξεγείρου und ἀνάστηθι nach ganz anderem Sinn und Zusammenhang — Kap. 26, 19. (woher z. B. Surenhusen das הָקִיצוּ statt קוּמִי dazuholen wollte) redet gar nicht vom Erwachen zum Heile (wie Harl. richtig sagt), sondern wirklich vom leiblichen Auferstehen als Typus des geistlichen (nicht umgekehrt) in einem hier nicht zu entwickelnden Sinne, der jedenfalls wieder von unserem Texte weit abliegt — Kap. 9, 2. hat nur den Anklang φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς — vollends Kap. 29, 10. herbeizurufen, weil es vom Schlafe spricht, war lächerlich. Soll ein Citat aus Jesaias gelten, so müssen wir mit Harl. (dessen „überzeugender Nachweisung" Olsh. folgt) bei Kap. 60. bleiben; dieser Ausl. bemüht sich auch trefflich zu zeigen, wie P. die Stelle nur mit der Modifikation, welche die Erfüllung dazu gebracht, anführe. Schade jedoch, daß die ganze Deduktion mit dem vorhin widerlegten Zusammenhange des Citats in der Epistel verflochten ist, bei dessen Widerlegung zum Theil schon fallen muß. Denn der Ap. citirt hier nicht „zur Begründung der Ermahnung: Straft, damit es Licht werde" — sondern für die Mahnung: Werdet Licht, damit ihr strafen (leuchten) könnt! Was außerdem an Uebereinstimmung übrig bleibt, ist nun einmal für ein Διὸ λέγει viel zu unwörtlich: der Prophet redet nur von Licht, nichts von Schlaf oder Tod; grade das קוּמִי voran, woran man sich etwa halten muß, ist nur einem אוֹרִי sogleich parallel; die LXX. vollends hat es nicht einmal, setzt doppelt φωτίζου, φωτίζου — nicht eine Spur gleichen Ausdrucks bei dem Ap. mit dieser griech. Uebersetzung, nicht ihr ἀνατέταλκεν, φανήσεται, ὀφθήσεται, sondern ganz neu ἐπιφαύσει. Mag weiland Surenhus. wohlgefällig schließen: et sic — demonstravimus, apostolum in allegatione loci Jesaiae contra modos veterum theologorum in Sacris Scripturis allegandis atque exponendis non peccasse — wir finden doch, daß der Ap. seiner eigenen Weise der ehrfurchtsvollen Schriftbehandlung in hohem Grad untreu geworden wäre. Diese Anführung wäre ohne Beispiel „frei," um so seltsamer, da dem schriftkundigen, vollends im Geiste neue Schrift schreibenden Ap. niemals irgend ein altes Schriftwort nur so „vorschwebte"; die „Uebersetzung in die Sprache des N. T." ist ein für unser vermeintes Citat einzig erfundener, durch nichts zu belegender Behelf, damit man dann sagen könne: „dieselben Worte" — wo doch etwa nur der Grundgedanke derselbe ist[1]). Endlich von der beispiellosen Einschaltung des Namens Christus mit B.-Cruf. zu sagen: das konnte P. leicht — sind wir nicht leichtfertig genug in puncto der hochbedeutsamen Citation des alten

1) Vgl. zu dem allen v. Gerlach's Note. Die Worte der Verheißung bei Jes. sind auch gar nicht dunkel, daß der Ap. sie erst mit den klaren der Erfüllung vertauschen müßte!

Wortes im neuen. Der strenge Schrifttheologe Bengel fühlte, daß bei der Beziehung auf Jesaias ein inkommensurabler Rest für das genaue λέγει bliebe, nahm daher (von richtiger Ahnung geleitet, nur durch seine Schwachheit, die Vorliebe zum Chronologisiren mit dem Festkalender, wieder irrend) eine Mitbeziehung auf liturgische Formel beim Posaunenfest an — fortasse illo anni tempore scripsit hanc epistolam!

Summa: von einem Schriftwort, das der Ap. unmittelbar zu citiren die Absicht habe, darf nicht die Rede sein. Und doch unleugbar ein Citat? Haben wir mit freilich mehr als „bloßem Blick auf diese Stellen" bei Jesaias nicht nur die „große Unwahrscheinlichkeit," sondern die Unmöglichkeit, daß sie im λέγει ohne Weiteres gemeint seien, erkannt — nun so wollen wir doch nicht mit Rück. enden im trostlosen „Endergebniß, daß wir gar nichts wissen," etwa nur, daß wir eine Anführung vor uns haben, aber nicht sagen können, woher sie geschöpft. Wem gebührt denn, schreiten wir getrost weiter, noch ein λέγει außer der Schrift? Wem anders als dem Geiste, demselben, der auch in ihr der Sagende bleibt? Wo denn redet der Geist also deutlich, wörtlich genau mit einem wenigstens ähnlich zu heiligenden Buchstaben, daß dafür die gleiche Formel (ordinaria Sacras Scripturas allegandi formula nach Surenh.) schicklich ist? Wir antworten: in der Gemeinde, wo es Propheten, prophetische Redner und Dichter, als Gaben und Worte des Geistes auch liturgisch fixirte Sprüche, Lieder, heilige Worte gibt. „Was der Geist den Gemeinden sagt" — mit diesem in die lebendige Fortsetzung verweisenden Ausdrucke citirt bekanntlich das letzte Buch der Schrift, die Apokalypse sich selber, vielmehr der Herr sein Wort durch sie, seine dem Johannes im Geist überwiesenen Schreiben. Also freilich, Olsh. hat Recht: „für Aeußerungen unkanonischer Schriften wäre schwerlich die Formel διὸ λέγει angewendet;" aber ein Geisteswort in der Gemeinde ist auch keine solche unkanonische Schrift![1]) Eine in der Gemeinde fixirte, bekannte, wörtlich fortgepflanzte, d. h. also im Ursprung prophetische, im Gebrauch liturgische Formel citirt der Ap., das ist's, was mit Bestimmtheit sich ergibt[2]). Daß nun eine solche Stimme sich übrigens an Schriftstellen anschloß, hier an Jes. 60. — ist höchst natürlich, aber auch nur auf diesem Wege die freie Nachbildung und Erweiterung ziemlich. So haben wir ganz richtig „einen Spruch, der die neutestamentliche Bildung von Jes.

1) Welche Zusammenstellung für apostolischen Sinn eine völlige contradictio in adjecto war. Judä V. 14. hütet sich wohl vor eigentlicher Citationsformel.

2) Bengel's Ahnung traf schon etwas Wahres, nur daß er mit Unrecht synagogisch-Traditionelles zu solcher Würde hob.

60, 1. zu sein scheint[1])." Lesen wir endlich in unserem Br. wenige Verse weiter von geistlichen, aus dem Geiste gegebenen Psalmen, Hymnen, Oden (V. 18. 19.), durch welche die Leser einander zusprechen (Kol. 3, 16. sich selbst lehren und vermahnen) sollen — wahrlich so ist im innersten Zusammenhange vorbereitet, so stark als man bei dergleichen wünschen darf begründet die Annahme, daß der Ap. (der schon weiß, was hernach folgen soll) hier vorblickend auf ein Beispiel solcher Selbstermahnung der Gemeinde durch neue Lieder des Geistes aus der alten Schrift verweiset. Was die τινὲς δὲ τῶν ἑρμηνευτῶν, deren schon Theodoret erwähnt, mit Erinnerung an 1 Kor. 14, 26. behaupteten, was Heumann, Michaelis, Reinhardt, Storr, Flatt annahmen, stehen daher auch wir nicht an mit voller Ueberzeugung auszusprechen: der Ap. citirt mit gleicher Ehre wie die Schrift hier ein aus der Schrift und dem Geiste geflossenes Wort liturgischen Gesanges, aus dem damaligen lebendigen Gesangbuch neben der Bibel[2]).

Es wird aber, so lenken wir zum Inhalte zurück, darin keineswegs bloß „ein Christ redend eingeführt, redend zu einem Heiden" (wie Flatt ausdrückt), sondern der Geist, die Gottesstimme, das lebendige Wort, wie es auch innerhalb der Gemeinde noch immer mahnt. Aus dem innersten Sinn des Ganzen bewährt sich diese Annahme für das Citat nur so, daß wir verstehen: die Gemeinde spricht ja (es ist Recht, sie soll so sprechen) fortwährend noch zu sich selbst, wie sie zu Andern sprechen will und soll. Das Διό des Ap. bei diesem Citat bestätiget weniger die Ermahnung, welche er selbst gegeben hat, durch den Psalm, als vielmehr den Psalm durch seine apostolische Autorität. Allerdings beruft er sich auch darauf: So heißt es ja mit Recht nach dem unter euch ertönenden Worte — warum singet und saget ihr es denn sonst? Sehet wohl zu, daß dies λέγει des Geistes kein κενῶς λέγειν, keine Lüge werde! Wie genau nun auch damit stimmt, daß Jesaias, dem der Hymnus nachsingt, von Zion verlangt: werde Licht, weil und auf daß auch die Heiden in deinem Lichte wandeln — leuchtet ein. Es verhält sich also in jeder Hinsicht mit der Sache wie (nach abgestuftem Verhältniß) noch immer mit unseren Kirchenliedern, für deren Bedeutung nächst der Schrift hier der Ap. die Norm gestellt hat. Innerhalb der Gemeinde rufen wir mit Geistesworten einander die Mahnungen zu, dieselben, welche dann die Gemeinde im Ganzen, jedes ihrer Glieder im Einzelnen weiter hinaus reichen soll an die Welt —

1) Nitzsch in s. System §. 141.

2) Selbst die poetische Form des parall. membrorum klingt deutlich hervor. Was wir Kap. 4, 8. bei der fast wörtlichen Uebereinstimmung mit dem Psalm abweisen mußten ist hier anzunehmen, denn beide Stellen sind ganz verschieden angethan.

und so allein ist's recht. Das ist die „forttönende Weckstimme" des lebendigen Wortes im richtigen Sinn! Zugleich macht der Ap. hiemit noch bemerklich, was man ja nicht übersehe, was wir obenan schon angedeutet („nach dem Worte des dazu bereiten Geistes in der Gemeinde"): daß der Geist der Mahnung zum Aufwachen für das Licht, also das belebend erleuchtende Licht selber überall da und nah ist, daß es nur den Schläfern gilt, aufzustehen[1]).

Das Wort vereinigt, wie jedes ächte Mahnwort, Gebot und Verheißung; Beides aber steht in so lebendiger Wechselwirkung, daß je nach Bedürfniß Eins in das Andre sich wandelt. Zuerst heißt es: laß dich erleuchten, auf daß du lebest — dann wieder umgekehrt: werde nur auch recht lebendig und wach, auf daß immer voller das Licht dir strahle[2])! Laß dich durch Belebung immer völliger erleuchten! Also der Ap. führt im wohlgewählten Ausdruck das Letzte, worin er den würdigen Wandel faßte, das Licht wieder zum Ersten zurück, wovon er Kap. 2, 5 ff. 1, 19 ff. ausging, zum Leben. Daß ἔγειρε[3]) und ἀνάστα sich vertheilen: vom Schlaf, aus dem Tode — sagen wir leicht; aber wie ist das nun gemeint? Doch nicht bloß parallele Synonyme? Also näher: das Aufwachen ist noch mehr negativ das von uns vornehmlich Abhängende, Ausgehende, der Anfang in der Erkenntniß, das Oeffnen der Augen; Auf-stehen aber geschieht ferner mehr positiv in der dargereichten Kraft Gottes, ist das Sich-Anschicken und Rüsten zu Werk und Wandel[4]). Wiederum jedoch, wenn die Kraft Gottes nun da ist, der Geist mahnt und weckt ohne Unterlaß, wird fortgesetztes (täglich neues) Aufstehn auch von uns erfordert. Auch der Todte schläft eigentlich nur — will er aufwachen, so kann er aufstehn; auch der Erweckte kann wieder schlafen (1 Thess. 5, 6.) wie ein Todter — darum gilt es mit ganzem Ernst, immer völliger aufstehn, das Tageslicht suchen und brauchen! Röm. 13, 11 ff. ist eine vollständig erläuternde Parallele[5]).

---

1) Nitzsch nennt das „die Bedingtheit der Erleuchtung durch das Sich-Verhalten."

2) Daß das Wort (wie Etliche auch meinen) etwa nur den schon Lebendiggewordnen, doch wieder Schlafenden in der Gemeinde gelte, vermögen wir nicht darin zu finden.

3) Obgleich Lachm. ἔγειραι liest, wie die Grammatik fordre (allerdings nicht grade ἐγέρθητι, wie Rück. meint), so ist doch ἔγειρε zu allgemein beglaubigt und auch mit Fritzsche zu rechtfertigen. Ἀνάστα für ἀνάστηθι ist bekannt.

4) Ammonius: ἀναστῆναι, ἐπὶ ἔργον· ἐγερθῆναι, ἐξ ὕπνου.

5) Sogar der alte Surenh. wußte das zum Anfang wohl zu treffen: Ut autem electis in tenebris et somno spirituali versantibus calcar adderet, jam adesse istud tempus etc.

Ἐπιφαύσκειν [1]) ist hier nicht ganz einerlei mit ἐπιφαίνειν Tit. 2, 11. 3. 4., sondern hängt malerischer, bildlicher an der Vorstellung des anbrechenden Tages, der aufgehenden Sonne, hat emphatischen Zusammenhang mit φανεροῦν. Also hat Beng. besser noch übersetzt: wird dir helle aufgehen — als Berl. über dir leuchten. (Wir wählten: leuchtend aufgehn, um φάος darin festzuhalten.) Erasm. illucescet tibi, Vulg. falsch illuminabit te (Var. tibi). Ein Glossar. hat ἐπιλάμψει, Hesych. ἐπιφαύσκοντα· ἀνατέλλοντα, φαίνοντα — vgl. noch LXX. Hiob 25, 5. 41, 9. Fast läge dem Sinne nach es nahe, zu deuten: Wache recht auf, stehe ganz auf, dann erst kann und wird Christus dich ganz durchlichten, zu V. 11. u. 13. tüchtig machen; aber das liegt doch nicht buchstäblich im Wort. Freilich, Rückert's: „dir entgegenstrahlen" ist wieder zu wenig, läßt Christum zu sehr gegenüber und draußen; aber Luther's „dich erleuchten" (mit Vulg.) greift anderseits insofern zu weit, als darin das Bild ein wenig verwischt wird, welches aus Jes. 60. עָלַיִךְ זָרַח herstammt. Die feine Wahrheit liegt schön in der Mitte: je heller aufgehend Christus (der eigentlich allein das Licht, die Sonne bleibt) über uns leuchtet [2]), uns gleichsam anleuchtet, anstrahlt, desto völliger dringt auch dasselbe Licht als durchbrechender Tag in die Herzen (2 Petr. 1, 19.), scheint als Lichtwandel wieder daraus hervor. Selbst in der Durchleuchtung bleiben wir die von der hohen Sonne Angestrahlten, jedes vollere Anstrahlen aber durchdringt uns auch — wohin jedenfalls die Rede zielt. Wenn uns Christus zuletzt ganz erscheint, sind wir auch ganz verklärt: auf dies „Offenbarwerden" vor Seiner freundlichen Klarheit weiset das Wort in letzter Mahnung, wie Rieg. ein wenig erinnert.

Jedenfalls gibt sich zu erkennen, daß hier der Ap. wieder einen Abschluß erreicht hat, also V. 15. nach seiner uns nun bekannten Weise neu anhebt, nehmlich das Vorige mit aufnehmend, weiter entwickelnd. Wenn Kap. 4, 17—32. die Ermahnung zum Wandel ausging vom Grunde der neuen Geburt — wenn dann Kap. 5, 1—14. näher schon das Wandeln des neuen Weges als Wandel im Lichte (der Wahrheit des neuen Lebens) erfaßte — so entspricht jetzt innerhalb dieses Gedankenkreises, der den Wandel meint, V. 15—21. dem Ziele, d. h. es folgt eine spe-

1) Wovon ungewöhnlich, doch nach Analogien ἐπιφαύσει, vgl. Richt. 16, 2. 1 Mos. 44, 3. Die seltsamen Varr. ἐπιψαύσει, ja gar ἐπιψαύσεις τοῦ Χριστοῦ könnten Schreibfehler sein, aber auch etwa (nach V.-Erus.) durch den Gedanken an das Anrühren Jesu bei Todtenerweckungen veranlaßt. Jedenfalls gehört hieher noch, wie oben bemerkt, ein abschließender etymol. Bezug auf φῶς, das Mährchen aber von Adam, den Golgatha's Blut auferweckt hat — ist eben eine apokryphische Spielerei des christl. Alterthums.

2) Daher ὁ Χριστός am Ende des Satzes erhaben steht.

cielliste, genaueste, dies freilich wieder in den allgemeinen Grund zurückführende Ermahnung. Was wäre wohl sonst natürlicher, treffender hiefür, als der Begriff einer völligen Weisheit, wie sie den Lichteskindern ziemt? Als Weise, das ist die nach innen gewandte ethische Steigerung, Vollendung des Wandels im Licht. Wie dies V. 15. Voranstehende sich bis V. 21. abermals trichotomisch entwickelt, werden wir (den Ueberblick des O.Pl. vorausgesetzt) Schritt vor Schritt exegetisch finden.

**V. 15.** Sehet also zu, wie ihr genau wandelt, nicht als Unweise, sondern als Weise.

Im Anfang natürlich, dem Grund entsprechend für diesen Abschnitt, eine allgemeinste Bezeichnung des neuen Begriffes: Weisheit. Ziel eines völligen Wandels bleibt, in Allem genau zu wandeln ohne Uebersehen, Versäumniß, Fehltritt, Abirrung vom graden und rechten Wege, den dafür gefaßten Vorsatz auch überall festzuhalten; der Vorsatz aber als festgehaltener tritt in *βλέπειν* hervor, und dies ist die allgemeine Grundlage voran, dies wird auch zuerst noch V. 16. angeknüpft an das Gefährliche, solche Genauigkeit höchst nöthig Machende der bösen Gegenwart in Zeiten und Umständen. — In dem anknüpfenden, entwickelnden *οὖν* [1]) liegt keineswegs bloß der den Einheitspunkt noch nicht treffende Rückschluß: wenn ihr selbst Anderer Finsterniß strafend erleuchten sollt, wie viel weniger dürft ihr als Blinde wandeln im eigenen Verhalten! [2]) Sondern die Pflicht des Leuchtens für Andre ist mit der Pflicht, sein selbst wahrzunehmen, so unzertrennlich verbunden, daß jedesmal wechselseitig das Eine zum Andern weiset, es für sich erfordert. Wie du nicht leuchten kannst ohne Licht zu sein, so kannst du auch nicht einmal für dich den Weg des Lichtes gehen, ohne der Andern wahrzunehmen; daher man hier V. 15. 16. eben so wohl verstehen kann und soll von der Genauigkeit im schuldigen Wirken an Andern. Obgleich wahr bleibt, was Rieg. sagt: „im weislichen Wandel sieht jedes Kind des Lichtes zunächst auf sich und die Bewahrung seines Weges." *Βλέπειν*, wie unser zusehen, wohl zusehen, die Augen brauchen um sich in Acht zu nehmen oder etwas zu treffen (*ὁρᾷν ὅπως* oder *μή* — sogar letzteres ganz absolut Offb. 19, 10. so wie *βλέπειν ἀπό* — Marc. 8, 15. *τί* 4, 24. aber Kol. 4, 17. Phil. 3, 2. mit Accus. noch etwas anders) bezieht sich hier deutlich anknüpfend auf

1) Das eingeschobene *ἀδελφοί* (A. Vulg. Copt. Pelag.) greift an sehr ungeschicktem Orte vor, da der Ap. diese Anrede bis Kap. 6, 10. sparen will, kommt wohl vom Anfang der kirchl. Perikope her.

2) Was nicht nur Harl., auch Pass. beistimmend von Calv. citirt.

das Licht, in und bei welchem wir erkennend sehen, was recht ist. (Matth. mit den geschärften Augen des geistigen Lichts.) Das πῶς dabei stehet nicht etwa gradezu für ἵνα (wie sonst bei βλ. 1 Kor. 16, 10. 2 Joh. 8.) sondern Beng. hat Recht: sollicitudo etiam *modum* spectat — obgleich diese Verstärkung des Ausdrucks hier ganz dem allgem. ὡς σοφοί entspricht, vgl. 1 Kor. 3, 10. In diesem πῶς faßt sich als nothwendig zusammen das positive δοκιμάζειν, was Gottes Wille und Wohlgefallen sei, mit der negativen Vermeidung jedes συγκοινωνεῖν τῷ σκότει, welche wiederum nur durch positives Leuchten und Strafen ausführbar ist. Mithin erkennen wir in dem bedeutsamen, sogleich die Antwort schon zum schwierigen πῶς fügenden ἀκριβῶς eine Zusammenfassung alles Vorigen. Man kann es, wenn man spalten will, noch in zweierlei Sinn verstehen: mehr am βλέπειν hängend s. v. a. cum cura, diligentia — oder schon zu περιπατεῖν gezogen s. v. a. exacte ad voluntatem divinam. Wir finden Beides darin, jedoch vornehmlich allerdings das Letztere. Gewöhnlich betont man entgegengesetzt grade das Erstere: Luth. vorsichtiglich, Vulg. caute, Erasm. circumspecte — also behutsam, wie auf engem, gefährlichem Wege (wozu dann das Kol. 4, 5. beigefügte, hier auch ein wenig mitgedachte πρὸς τοὺς ἔξω sich wohl schickt). Jedoch kommt ἀκριβῶς grade so im N. T. gar nicht weiter vor (bei P. nur noch 1 Thess. 5, 2. für sicher, gewiß, ganz genau), dazu kann man sagen, daß diese vorsichtige Genauigkeit (Scrupulosität nennt's die gewissenlose Welt) hier bereits in βλέπετε lag, daß ja nicht stehet: Ἀκριβῶς οὖν βλ. πῶς περιπ. — sondern ἀκρ. offenbar näher zu περιπ. gehört. Also bezeichnet der Ap. damit mehr die Folge schon des genau Zusehens, das genau Wandeln selbst, vgl. Apostg. 22, 3. 26, 5. Also das exacte vitam componere bei Calv., instituere vitam exactam bei Grot., der noch auf Dan. 7, 19. Weish. 19, 17. verweiset. Beng. hat ungeschickt doch richtig verdeutscht: „pünktlich" — d. h. bis auf den Punkt richtig, wie man wandeln soll. Der Indikativ, den Win. aus Concision des Ausdrucks (sehet zu, wie ihr wandelt, nehmlich vorsichtig — sollt ihr wandeln) erklärt, stehet sehr fein und richtig, wenn man Winer's Meinung noch genauer hervorholt mit Harleß: der Ap. will nicht bloß die Ueberlegung, wie man's angreife, angestellt, sondern das περιπατεῖν ἀκριβῶς sofort verwirklicht wissen. Er setzt das Wandeln gleich voraus, ganz wie 1 Kor. 3, 10. das geschehende Bauen. Ueberhaupt liegt jetzt am Ziel der Entwickelung auf περιπατεῖν der ganze Nachdruck, nur das würdige, genaue, richtige Wandeln ist eigentlich der Wandel des Christen zum Ziele, nur so trifft und geht er seinen Weg. Mithin gehört auch das folg. μὴ ὡς κτλ. als

ganz neuer, beschreibender Satz [1]) nicht sowohl wieder zu βλέπετε (nach Rück. der Grund in ihnen selbst, aus welchem das ἀκρ. περιπ. hervorgehen soll), sondern erklärt den Wandel: ein Wandel im Licht ist ein W. in Weisheit. Allerdings, wer irgend einen Weg vor sich hat, wird wohl zusehen, daß er ihn treffe, auch auf ihm nicht Schaden nehme — und hier gilt's den schmalen, schweren Weg zum Himmel durch die arge Welt mit dem (auch noch vorhandenen) argen ungläubigen Herzen, das immer den Irrweg will! Dennoch nennt der Ap. nicht unmittelbar (wie die Prediger den Text gewöhnlich nehmen) das Wohlzusehen die Weisheit schon [2]), sondern σοφία schließt immer die Werke, die Praxis ein (Jac. 3, 13.), wie wir bei der Stelle, auf welche der Ap. jetzt zurückwinkt, bei Kap. 1, 8. erörtert haben. Dies hier neu eintretende Wort sammt seinem Gegensatze voran ist wohl zu verstehen! Das gelindere ἄσοφοι meint nicht etwa die Heiden draußen (dann stände ja gewiß der Artikel), sondern eben — Christen, die es noch an der σοφία mangeln lassen, ohne Phil. 1, 9. 10. dem Tage Christi, wo ihnen sein volles Licht erscheinen soll, entgegengehen [3]). Der ganze Abschnitt V. 15—21. stellt nicht mehr eigentlich den Gegensatz mit den Heiden wie bisher, sondern jetzt, wo es auf die Vollkommenheit angelegt werden soll, wo es das letzte ἀκριβῶς gilt für das ἀξίως περιπ., einen Gegensatz mit unvollkommenen Christen, die noch irgend als Unweise wandeln (die feinste Gestalt des ersten: wie die Heiden). Ist doch das jetzige ὡς parallel mit ὡς τέκνα V. 1. 8., also das zuerst mit vorangestelltem μή (merke den Grund auch dafür) scharf ironisch gesetzte ὡς ἄσοφοι (Vulg. sehr gut getroffen *quasi*) zu verstehen: als ob ihr Kinder Gottes, Kinder des Lichtes auch noch Unweise wäret, sein dürftet! Das ist die Meinung von Rückert's ganz feiner Bemerkung: „es lasse sich von ihnen erwarten, daß sie σοφοί seien, und nicht das Gegentheil" — was Harl. nicht verstanden zu haben scheint, denn grade dafür soll das ironische, der Erwartung widersprechende ὡς ἄσοφοι zusammen bleibend unter μή stehen [4]). Ἄσοφοι sind auf dem Heils- und Himmelswege wandelnde Christen, aber doch — qui praeter propter (*hanc*) viam ambulant. (Beng.) Hier ist wahrlich nicht etwa nur davon die Rede, daß man auch den Schein der Theilnahme am Heidnischen immer sorgfältiger meide (wie B.-Cruf. viel zu eng sagt),

---

1) Vor dem nach Win. ganz richtig allenfalls ein Kolon steht.

2) Das ist vielmehr φρόνιμος Matth. 10, 16.

3) An „heidnische Sophisten" also, die selbst v. Meyer nennt, oder dergl. ist gar nicht zu denken. Sehr falsch Grot. philosophos per allusionem nominis ἀσόφους vocat, ut περιτομήν, κατατομήν. Die Ironie trifft die Christen selbst.

4) B.-Cruf.: „ihr, ja nicht dazu bestimmt, unweise zu sein!"

sondern in fortwährend sich steigernder ἀκρίβεια für Sinn und Wandel überhaupt wachsen wir aus der Unweisheit in die volle Weisheit hinein. Wiederum, von „Un-Weisheit" kann erst im Anfange der Weisheit so genau die Rede sein; je weiser wir werden, desto besser verstehen wir's erst, was es heißt: nicht als Unweise.

**V. 16.** Auskaufend (für euch) die Zeit, denn die Tage sind böse.

Mit anspielenden Schriftausdrücken wirft der Ap. hier nur kurze Winke hin; bei seinen Worten soll man viel sich denken können, denn auch darin will er selber die Mannigfaltigkeit des Stoffes für die große Aufgabe bezeichnen. Zwei kurze Sätze, jeder eigentlich nur in zwei Worten, treten einander gegenüber: die große Aufgabe der wahren Weisheit im Gebrauche der zwar als Gegenwart insgemein, doch stets wieder in Wechsel und Wandel vorhandenen Zeit; die gewaltige Thatsache, welche nun eben diese Aufgabe stellt und doch so schwierig macht, das Verwickeltsein der Zeit, in der wir leben und wandeln müssen, mit dem Bösen. Ob auch der zweite Satz ein anspielendes Citat enthalte, bleibt ungewisser, für den ersten jedoch ist es in Dan. 2, 8. so sicher gefunden worden von jeher, daß meistens die Auslegung unsres Br. auf die Ausl. jener Stelle zurückgeht. Nicht etwa nur die griech. Uebersetzung stimmt (bis auf zwiefache Abweichung, wovon hernach), sondern wiederum der ganze Zusammenhang; dagegen ist fast keine Spur, daß die Formel ἐξαγορ. τὸν κ. ein sprüchwörtlich gewöhnlicher, häufig kursirender Ausdruck gewesen wäre. Als Weise sollen wir wandeln, hat der Ap. gesagt, und zwar als Kinder des Lichtes; da denkt er nun sehr natürlich an die sogenannten Weisen dieser Welt, wie sie fast klüger in ihrer Art seien für das, was er sofort bezeichnen will, für das Gebrauchen, Gewinnen, Dienstbarmachen von Zeit und Umständen, und aus der prophetischen Geschichte des Exils, wo Israel in Noth war und doch seines Daniels Weisheit die Kunst aller Weisen zu Babel (חַכִּימֵי בָבֶל Dan. 2, 12. 14.) übertraf, tritt ihm ein treffendes Wort entgegen. Wenigstens eben so, wo nicht besser müßt ihr das verstehen, als jene Kinder der Finsterniß — will er also damit sagen.

Nebukad-Nezar spricht Dan. 2, 8. zu den Chaldäern: Wahrlich ich merke (oder weiß überhaupt) daß ihr klugen Leute Zeit (oder die Zeit) kaufet, chald. דִּי עִדָּנָא אַנְתּוּן זָבְנִין — und die von Alters her fast allgemein herrschende Deutung des Sinnes ist dort, wie Luth. übersetzt hat: daß ihr Frist suchet. Gesen. als ausgemacht: dilationem quaeritis — Rosenm. u. Maurer wissen's gar nicht anders — Grot. moras quaeritis, mit dem allerdings ganz wahren Beisatz: hunc sensum postulant se-

quentia [1]). Neuerdings jedoch widerspricht man dem, Hävernick nimmt's nur allgemein, wie κερδαίνειν τὸν καιρόν, χρᾶσθαι ἀκριβῶς τῷ καιρῷ, emere tempus bei Cic., für „den günstigen Zeitpunkt benutzen oder ihn erhaschen." Daß nun V. 16. (wo Daniel זְמַן d. h. Frist erlangt) gegen das „Aufschub suchen" in V. 8. entscheide, können wir nicht einsehen, weil sein Bitten ganz etwas Anderes ist als das Weigern und Fordern der Chaldäer. Die Sprache V. 8. entscheidet zwar nichts (denn עִדָּנָא ist allgemeiner Begriff, זְבַן heißt eben kaufen auch im Rabbin. u. Syr.) — allein wir verstehen doch gewiß natürlich so: der specielle Sinn der Anwendung nach dem Zusammenh. gehet jedenfalls auf das Frist Suchen (wie B.-Cruf. zu Eph. für Dan. wieder festhält, wie das von Häv. selbst citirte Schol. ad Theodot. deutlich ausspricht), im allgemeinen Ausdruck aber liegt noch ein Mehreres und an diesen umfassenden Begriff der Formel knüpft nun eben der Ap. an [2]). Daß bei Dan. allein in den Zusammenh. passe: „die Gelegenheit ergreifen," schickliche Gelegenheit auswählen — können wir unmöglich mit Harl. sagen, denn weder die unerfüllbare Forderung des Königs jetzt noch das verlangte Anzeigen des Traumes war an sich eine unschickliche oder schickliche „Gelegenheit."

Sollen wir nun etwa mit Manchen auch hier im Eph.Br. das kluge Abwarten, Aufschieben, Temporisiren für den Hauptbegriff erklären oder nur bedeutend mit betonen? Beng. hat eine lange Note für dies quiescere vel certe modice agere, dum intervalla temporis inimica transeunt, für die Weisheit derer, qui tempore malo nullum tantisper temporis fructum praeter tempus ipsum (exemplo magorum) quaerunt. Im deutschen N.T. übersetzt er gradehin: daß ihr Zeit zu gewinnen suchet — und merkt an: daß ihr zur bösen Zeit nur sehet, wie ihr ungeschlagen durchkommet, bis sich wieder freier was Gutes thun läßt. So noch Manche, nicht nur Michaelis, den Harl. anführt, sondern auch v. Meyer (dessen Noten er ignorirt), welcher dies wenigstens als „theils" darin enthal-

1) Denn V. 9. עַד דִּי עִדָּנָא יְשַׁתַּנֵּא kann doch nur heißen: bis wieder besser, günstiger für euch die Zeit sich gewandelt hat, sei es nun durch mein Andersbesinnen, durch rettenden Einfall bei euch oder auch bloß als Zeit, durch Wechsel des Vorübergehens, ἕως οὗ παρέλθῃ. Ganz parallel mit זְבַן עִדָּנָא scheint noch das wieder anspielende הִזְדַּמָּן — daher R. Saad. Gaon in s. Kommentar sogar זמן und זבן mit זמם zusammenbringt, doch immer den Sinn festhält: ihr hoffet jetzt so lange mit mir zu schwatzen, bis Mittag ist. Nichts Anderes als Aufschub suchen kann auch Ab. Esra meinen mit seinem רוֹחִים אֶת הַשָּׁעָה. Siehe Buxt. rabbin. Bibel.

2) Im „Zeit gewinnen wollen" liegt sehr natürlich sowohl das Aufschubsuchen, wie wir auch sprechen, als das Allgemeinere sodann, wie v. Meyer's Note zu Dan. sehr gut ausdrückt.

ten bezeichnet mit dem schönen, an sich sehr treffenden Satze: „Wer zuwartet (mit Geduld) ohne zu versäumen, gewinnt die gegenwärtige und überdem eine bessere Zeit." Wir sind auch nicht Willens, diese Specialregel gänzlich auszuschließen, allein wir finden doch, daß sie hier für die Weisheit der Kinder des Lichtes eben so sehr zurücktritt als geringere Nebensache, wie sie bei den Weisen zu Babel Vordergrund und Hauptsache bleibt. Denn der Ap. modificirt, um das viel Allgemeinere des merkwürdigen Ausdrucks recht positiv hervorzukehren, die LXX. zwiefach: er setzt den dort fehlenden Artikel zu καιρός und nimmt statt des dortigen Act. das Medium. Schon das Erste können wir nicht scharf genug beachten: die Zeit gewinnen ist ganz etwas Anderes noch als „Zeit gewinnen," um so klarer, als hier ὁ καιρός parallel mit αἱ ἡμέραι — dies αἱ ἡμέραι πονηραί aber bezeichnet wenigstens für den Einzelnen (wovon dann mehr) seine ganze Lebens- und Wandelszeit, keineswegs intervalla temporis inimica, eine wieder vorübergehende böse Zeit. Auch Kol. 4, 5. weiß nichts von Geduld und Nachgeben, stellt eine ganz allgemeine, positive Pflicht; endlich ἐξαγοράζεσθαι in med. schließt einen viel bestimmteren Ertrag und Gewinnst an dem καιρός noch in sich, wie wir gleich sehen werden. Also gewiß nicht bloß mit B.-Cruf. hier u. Kol. zu verstehen: aestimate tempora, erwägt, beobachtet die Zeitläufe wohl; der Ap. stellt viel schärfer die allgemeine, große Aufgabe! Namentlich was das Abwarten gelegener Zeit angehet, so ist dies als ein eher bedenkliches, höchst fein unterschiedenes Analogon mit der Klugheit der Weltweisen zwar noch ein wenig mit enthalten, jedoch eher, fast in seiner sich vordrängenden Specialität ausgeschlossen. Der Christ hat eine viel höhere Kunst und Macht, grade die gegenwärtige, auch die böse Zeit sich zum Guten zu gewinnen, und dies ist der umfassende, große Gedanke des Ap., den er scharfsinnig aus der ihn eben anstreifenden Rede des Politikers Nebukad-Nezar zu den schlauen Chaldäern hervorholt. Hieraus ergibt sich ferner sofort, daß wir nicht zu enge bleiben dürfen bei dem Specialsinne von καιρός (rechter Zeitpunkt, gelegene Zeit), wie Erasm. mit redimentes *occasionem* vermeintlich bessert; denn in gewissem Sinne verwandelt eben der Christ jede Zeit sich in Gelegenheit zu irgend einem guten Handeln, braucht nicht unbedingt etwa zu warten, bis die Zeit sich wandle oder vorübergehe. Genug, ὁ καιρός und αἱ ἡμέραι steht als umfassend parallel.

Das Medium ἐξαγ. hat um so gewisser Nachdruck, als erst der Ap. es gesetzt hat, muß also heißen: „in irgend einer Beziehung zu mir selbst etwas loskaufen" (Rück.) — oder ganz einfach, wie B.-Cruf. anerkennt: für mich. Hierin also das grade Gegentheil zu jenem unhei-

ligen, unwürdigen tempori *servire*, welches nur eine schon deßhalb sicher falsche Lesart Röm. 12, 11. lehren könnte[1]). Was ich für mich erkaufe, das dient mir, nicht ich ihm; der Christ soll die Zeit und Gelegenheit sich und seinem Herrn dienstbar machen. Hierin ist nun Manches enthalten. Auch das Gelegenheit Suchen (eventuell abwarten) und Brauchen gehört als ein Specielles mit hinein. Eben so die „kluge Auswahl des Zeitpunktes" (de Wette), wie Grot. u. Wetst. mit Vergl. von ὠνεῖσθαι καιρόν an die Mühe und Sorgfalt denken für ein diem de die ducere[2]), desgleichen das Werthachten der Zeit und sich darum Bemühen, wie vor Beza (den B.-Cruſ. anführt: metaphora a mercatoribus sumta, qui curiose merces considerant) schon Flac. gesagt hat. Dies ist das Antecedens des Kaufens, das Consequens aber gehört auch dazu, wiewohl nur als Konsequenz, nicht als der Sinn des ἐξαγ. selbſt: vorsichtig und klug die Zeit in ihren Umständen benutzen[3]). Dergleichen Mitbegriffenes, die vorangehende Klugheit, Bemühung, Werthschätzung in der Wahl zum Kauf, das nachfolgende Gebrauchen des Erworbenen[4]) sollte Harl. nicht als falsch und zusammenhangswidrig verwerfen, als ob nicht der in der Mitte stehende Begriff, der freilich Hauptsinn des Wortes und Hauptsache des Gemeinten bleibt (sich die Zeit aneignen, sie gewinnen, Gegensatz des tempus perdere als Verlieren und Verderben), alles dies noch mit und zu sich zöge! Uebrigens behält Olsh. Recht: bloß die „eilige Benutzung" der Gelegenheit in der Zeit ist am wenigsten hervorgehoben, weil ἡμέραι πονηραί zur Begründung folgt, nicht etwa die Kürze und Flüchtigkeit der Tage. Auch dürfen wir das Kaufen und Dienstbarmachen nicht gar zu stark mit Matth. fassen: „die Z. aufkaufend, gleichsam mit ihr wuchernd!" Am allerwenigsten ist hervorzukehren zum Hauptgedanken, was nur am Ausgangspunkt seine Wahrheit hat: wir müßten die Zeit eben nehmen wie sie ist, wie Gott sie gibt, auch mit ihrem Uebel[5]). Denn obwohl der h. Geist in Luther's gar

---

1) Siehe dazu unsere Andeutt. für gläub. Schriftverſt. II. S. 392. Wahl sagt für unsre Stelle: tempori ut dominus impero.

2) Vgl. Sir. 4, 20. συντήρησον — Luth. (V. 23.) brauche der Zeit, v. Meyer: „nimm wahr," d. h. warte sie ab im zwiefachen Sinne.

3) Theod. χρῆσθαι τῷ παρόντι καιρῷ — wie bei Antonin. κερδαντέον τὸ παρόν. Marlor. ähnlich: so lange eben die Lebenszeit währt. Allioli und de Wette übersetzen wie schon Flatt: benutzet — de W. vollends: die Umstände! Stolz: nutzet die Gelegenheit — v. Eß: macht sie euch zu nutze. Als Uebersetzung freilich falsch.

4) „Wer etwas kauft, sucht es auch zu erhalten und zu benutzen." Flatt.

5) Siehe Chryſ. bei B.-Cruſ. Ja wenn πονηραί bloß die Plage der ἡμέραι

falsch gegriffenem „Schicket euch in die Zeit" gewiß manchem Schriftleser die unschädliche Wahrheit darin applicirt hat, so müssen wir doch sagen: diese Rede lautet sehr mißbräuchlich, der Weltklugheit scheinbar gleich, viel zu passiv. Selbst Beng. bei seiner Ausl. vom Abwarten beugte doch ernstlich vor: Sapientia et ἀκρίβεια praecipitur, non ignavia. Wir sollen die Zeit grade nicht nehmen und lassen wie sie ist, sondern auch die böse zum Dienst des Guten in unsre Hand und Behandlung bringen.

Das heißt erkaufen — und nun die Doppelfrage noch: ob dabei auch an den Preis zu denken erlaubt sei, sogar an den vorigen Besitzer? Wir antworten: Warum denn das nicht? gegen alle Bedenklichen, welche nur Künsteleien abzuwehren beflissen sind. Bei'm Kaufen, sogar buchstäblich Aus- oder Abkaufen (Kistemaker: löset d. Z. ein) liegt doch sogleich nichts näher, als daß man sich's etwas kosten läßt. Daher Erasm. ceterarum rerum dispendio [1]) — v. Gerl. in schönster Kürze: mit Weisheit und Verleugnung. Der Eigenwille und die Weltlust sind zusammen der Preis, um den allezeit gute Zeit für die wirkende und duldende Heiligung zu haben ist. Endlich: sollte wohl unbedingt verboten sein, weiter zu denken, wem wir doch wohl die Zeit abkaufen sollen, aus wessen Macht sie für uns einlösen? Wenn der Ap. nicht bloß den Ausdruck von der LXX. her behielt, so hat er selber ja das ἐξ in ἐξαγορ. genau gedacht, solche Gedanken können auf keinen Fall „gekünstelt" heißen, zumal sie sehr wahr sind, bei den Vätern schon vielfach sich finden. (S. Harl., der im Kontexte nichts davon finden kann — auch nicht im Worte kaufen schon?) An den vorigen, fremden Besitzer denken wir sehr natürlich; ob auch (nach Rück.) als einen unrechtmäßigen, dem ich wieder abkaufe, was eigentlich mir gehört? Dies Letzte nun, so wahr es sich deuten läßt, gehört nicht mehr, auch nur mittelbar in Begriff und Wort, ist ein völliger Nebengedanke; selbst Gal. 3, 13. 4, 5. wird vielmehr ein voriges Recht auf uns vorausgesetzt, weil sonst der Loskauf ein opus supererogationis wäre. Aus dem Besitz und Mißbrauch der Sünde und Satans, der Trägheit oder des Vergnügens, der eitlen Werke und weltlichen Geschäfte kaufen wir uns die Zeit wieder los. Und wozu, für welchen Dienst und Gebrauch? Bei Flatt wundert uns nicht die Beschränkung auf etwas Einzelnes: „daß sie in Zurechtweisung und Bestrafung lasterhafter Menschen sich hüteten, daß ihr ἐλέγχειν kein ungelegenes sein möchte, daß sie

---

bedeutete; die böse Zeit aber nehmen wir nur insofern hin wie sie ist, als wir sie weislich für uns zur guten wandeln.

1) Wieder schon Flacius: Hominis frugi et sapientis est, non modo non abuti occasione, sed etiam mille voluptatibus eam redimere. Metaphora a mercatoribus, qui — deliciis omnibus facile vel lucellum aliquod anteponunt.

nicht zur Unzeit Andern Belehrungen und Warnungen aufdrängen, sondern in Absicht auf Zurechtweisungen schickliche Gelegenheiten benutzten." Aber wenn auch Harl. nur spricht vom „rechten Zeitpunkt, das Licht der Strafe hereinbrechen zu lassen in die Finsterniß der Sünde" — so thut uns das von Herzen leid. Welch eine Verengung und Verflachung des großen, tiefen Gedankens! Wir haben gezeigt, daß der Ap. mit V. 15. ein Neues anhebt, wieder Allgemeines voraufschickt, also das ἐλέγχειν sonderlich gehört nur insoweit noch hieher, als es zu unserem Wandeln und Handeln insgemein gehört. Ferner sahen wir, daß nur vom ἐλέγχειν durch den Wandel die Rede war, von einem solchen, das eben εὐκαίρως ἀκαίρως fortgehet, wo gar nicht denkbar ist, das Licht einmal hervorbrechen zu lassen, ein andermal zurückzuhalten; endlich ist, nochmals zu sagen, ὁ καιρός unmöglich der rechte Zeitpunkt, sondern eben die ganze, gegenwärtige, vorhandene Zeit als in sich selbst widerstrebendes, erst von uns in καιρός zum Guten umzuwandelndes Material. Jedenfalls hat hier wieder v. Gerl. (u. de Wette) Recht: zum Handeln überhaupt gilt es die rechte und die ganze Zeit neu zu erwerben, loskaufend erst zu gewinnen. Möglich ist dies durch Gottes Gnade, darum nicht zu versäumen; für die Weisen ist überall am Ende Zeit genug, so daß nur der Unweise seine Schuld auf die Zeit da draußen (die doch überhaupt der Mensch sich macht im Guten und Bösen) schieben will; aber eben so schwierig als nothwendig bleibt es allerdings, denn — die Tage sind böse!

Beng. fand hier eine zweite Anspielung auf Amos 5, 13. wo in böser Zeit (vgl. noch Micha 2, 3. eben so) der Verständige schweigen muß; doch das finden auch wir „unwahrscheinlich" — so scheinbar es Denen, die hier nur an Strafreden gedacht, klingen möchte. Schon LXX. ὅτι καιρὸς πονηρός (bei Am. auch πονηρῶν) ἐστιν hat nur wenig Gleiches, dazu meint eben der Ap. mit seinem ἡμέραι schwerlich bloß eine besondre, vorübergehende Zeit. Eher daher möchten wir denken an 1 Mos. 47, 9., wo wir im tiefbedeutsamen Bekenntniß des Erzvaters Beides haben, πονηραί und αἱ ἡμέραι nach dem rechten, hier ganz passenden Sinne. Wandeln sollen wir den graden Weg zum Ziele, das dem Glauben gesteckt ist, so lange wir leben, dies ist des Ap. Grundbegriff im Ganzen, auch in V. 15. wieder — und von den Tagen seines Lebens als einer Fremdlingschaft oder Wallfahrt, eines Wandelns nach dem Vaterlande redet Jakob. Ist's nicht, als ob auch hier der Ap. spräche: die Tage für euren Wandel? Er spricht gewiß allgemein; ganz etwas Anderes ist in der (sehr falsch von den Meisten als parallel verglichenen) Stelle Kap. 6, 13. der bevorstehende böse Tag vor dem letzten der Erlösung[1]). Vom Hebr. her bedeutet

1) Für die Gemeinde im Großen die καιροὶ χαλεποί 2 Tim. 3, 1. Vgl. für solchen besondern Tag der Heimsuchung Amos 6, 3. so wie Ps. 49, 6. (LXX. Sing.)

יָמִים zunächst bekanntlich die Lebenszeit eines Menschen [1]), dann meint es im größeren Umfange die geschichtliche Zeit überhaupt mit dem in ihr Geschehenden, daher der Titel דִּבְרֵי הַיָּמִים. Beides umfaßt wohl der Ap. hier: die Tage eines Jeglichen (wie Vater Israel bekannte), die Tage der Menschheit so lange Menschen auf Erden leben und wandeln. *Πονηραί* nun schließt wiederum zunächst ein *χαλεπαί* (2 Tim. 3, 1.), die Schwierigkeit für das rechte Behandeln in sich (Flac. tempora difficultatum et asperitatis plena — Rück. voll Schwierigkeiten und ungünstiger Umstände), denn das erste Böse an den Tagen ist ihr Hemmendes für uns. Aber der Ap. begnügt sich gewiß nicht mit dieser flachen Fassung, setzt das ernste Wort, um in den tieferen Grund hievon zu weisen. Die Hemmung erscheint uns wohl zuerst als Plage, dann als Widerstand, aber die eigentlichste Plage, der schlimmste Widerstand für unser Gutesthun ist die Versuchung, Verführung — und diese kommt aus dem Bösen, das die Zeit beherrscht und erfüllt. Glassius: dies mali sunt, h. e. quam plurima mala, scandala et peccata hoc tempore perpetrantur — B.-Crusius: bös im sittlichen Sinne — v. Gerlach: der Christ lebt in einer Welt, wo die Sünde so mächtig ist. (Welche Beziehung auch in Jakobs Klage und Plage gewiß der eigentliche Grund). Ja nur insofern ist für den Christen die Zeit eine böse, nicht bloß eine „schlechte," wie sonst so gern die Unverständigen klagen. Der Ap. gehet mit diesem ernsten, uns zur Mahnung hingestellten Zeugniß allerdings von der damaligen Gegenwart aus, allein dasselbe wird gelten, so lange die Welt im Argen liegt (1 Joh. 5, 19.), er meint überhaupt den *ἐνεστὼς αἰὼν πονηρός* Gal. 1, 4. — „den ganzen *αἰὼν οὗτος*, in dem die Sünde die Herrschaft hat," wie Olsh. sagt.

**V. 17.** Um deßwillen werdet nicht Unverständige, sondern verständig (einsehend), was da sei der Wille des Herrn.

Nicht etwa gar nur eine „Wiederholung" von V. 15. (wie Rück. meint), sondern der genaue Wandel in Weisheit wird jetzt (wieder mehr dem Weg entsprechend) weiter ausgeführt in sogar noch einmal trichotomischer Folge der Entwickelung: Grund und stets neuer Anfang des Weges ist V. 17. ein Trachten nach vollkommenster Erkenntniß (und Uebung) des göttlichen Willens, ein stetes Zunehmen darin, Verständig-Werden dafür; Weg und Mittel insonderheit V. 18. ein vorsichtig nüchternes Meiden jedes Rausches, der die Besonnenheit nimmt, durch Vollwerden im

1) Daher Syr. vorher schon ܩܪܝܣܘܬܐ ausdrückte.

Geiste; vorläufiges Ziel (nehmlich im Wandel und Verhalten) V. 19. die beständige Freudigkeit, in welcher wir gemeinsam wie einsam und innig allezeit dem Herrn singen und spielen — von welchem Verse, was er hier grade meine, genau dann die Rede sein wird. Ἄφρονες ist sichtlich stärker ausgedrückt als vorhin ἄσοφοι, dennoch nur dasselbe; denn ein ἄσοφος ist nicht nur gleichsam schon ein werdender ἄφρων, sondern wenn, wer σοφός zu sein berufen und befähigt, ὡς ἄσοφος wandelt, das ist wahrlich, wenn man's ἀκριβῶς nimmt, ἀφροσύνη zu heißen. Zugleich kann man sagen, ἄφρονες sind eben die μὴ συνιέντες und hiemit wird in den Grund für ἄσοφος oder σοφός zurückgeschritten, so tief und scharf, daß die ἄσοφοι zuletzt sogar den Kap. 4, 18. Geschilderten parallel erscheinen! Nicht eigentlich parallel ist 1 Kor. 14, 20., dagegen ist hier Hauptgedanke: nur Erkenntniß des göttl. Willens ist die rechte Verständigkeit, ohne das alle Klugheit vom Uebel. Ob mit Lachm. etwa nach AB. u. Syr. συνίετε zu lesen sei (oder auch mit andern Codd. συνιόντες), wollen wir nicht scharf entscheiden, obgleich uns die dem Ap. so gewöhnliche Participial-Anknüpfung hier fast nothwendig noch einmal zum γίνεσθε zu gehören scheint[1]). Wieder θέλημα schärfer als εὐάρεστον vorhin und doch gleich, denn was nur dem Herrn nicht völlig gefällt, dawider ist schon sein Wille! Der allgemeine, der bis in's Einzelste dringend unsre Heiligung will, 1 Thess. 4, 3. Natürlich gilt es den Willen für's Thun (mit der durch das ganze Paulusleben fortgesetzten Saulusfrage im Staube Apostg. 9, 6.) — also mit dem Verstehen ist auch das gehorsame Befolgen gesetzt. Nicht grade durch Offenbarungen oder Orakel erfahren wir τί τὸ θέλημα specialissime, sondern durch unsre wachsende Weisheit zum Prüfen und Verstehen geht es, dennoch ist es der uns allezeit nahe, durch den Geist in uns lebende und redende Herr (Christus, obgleich Syr. falsch ܐܠܗܐ setzt), der uns in Seinem Lichte leitet. Das Werden hat eben so genauen Sinn wie schon V. 1., denn für jede folgende Stufe der zarteren Einsicht wird ein Zurückbleiben auf der vorigen wieder zum Unverstande.

**V. 18.** Und berauschet euch nicht mit Wein, worin ein heillos (verderblich) Wesen ist, sondern werdet voll im Geist.

Nicht „als eine Zuthat folgt nun ein specielles Verbot," sondern wie vorhin gezeigt, das Meiden jedes Rausches gehört mit strengster Ordnung hieher in die Mitte, ist auch nach dem Sinne des Ap. durchaus nicht „spe-

1) Für συνιόντες möchte weder Röm. 3, 11. (nach LXX.) noch die vermeintlich fortgesetzte Anspielung auf Amos 5, 13. (so kleinlich in der Sprachform?) entscheiden.

ciell" gemeint. Sollen und wollen wir ἀκριβῶς wandeln, so gilt es, um die Grundlage wieder dafür, die zunehmende Verständigkeit für den Willen des Herrn, zu bewahren und befestigen, als nächsten Weg zu dem V. 19—21. gesteckten Ziele — was denn? Gewiß in sehr allgemein wahrem Sinne: daß wir unsre Nüchternheit, die zugleich nur als Fülle im Geist möglich ist, vor jedem Rausche behüten [1])! Suchen wir fernere Schriftanspielung, wie sie der Ap. im Gegensatz mit den offenen Citaten besonders in seine Ermahnungen zu verflechten liebt, so tritt uns zuerst Sprüchw. 20, 1. entgegen (s. nicht nur οἶνος, μέθη, ἄφρων in LXX. sondern viel genauer den Grundtext: Ein Spötter ist der Wein, ein Unruhmacher das Rauschgetränk, und Jeder, der darin irrt, wanket, lusttaumelt, wird nicht weise werden, לֹא יֶחְכָּם.) Sodann im überhaupt warnenden Kap. 23. sowohl V. 19—21. als am Schlusse die tiefsinnige, dort auch mehr als den Buchstaben meinende Schilderung des betäubten, zwar fleischlich aufgeregten, für Gefahr und Schmerz aber unempfindlichen Trunkenboldes. Abermals V. 19. voran חֲכָם, σοφὸς γίνου, wozu das Graderichten des Herzens auf dem vorgezeichneten Wege gehört; daraus folgend die Mahnung, nicht unter den Weinsäufern zu sein, nicht unter Denen, die sich selbst (zum Schaden) das Fleisch vergeuden, ihren Leib zerstören — זוֹלְלֵי בָשָׂר לְמוֹ — ganz wie der Ap. von ἀσωτία spricht. In LXX. ganz falsch übersetzt, aber der Ap. hat auch den Grundtext vor Augen, so wie zugleich aus V. 31. den merkwürdigen, gar nicht im Grundt. befindlichen Zusatz der alten Dollmetscher: μὴ μεθύσκεσθε ἐν οἴνοις, ἀλλὰ ὁμιλεῖτε ἀνθρώποις δικαίοις, καὶ ὁμιλεῖτε ἐν περιπάτοις — wovon hernach zu V. 19. näher. Im Allgemeinen hat auch B.-Cruſ. die Beziehung erkannt und sehr wohl erinnert: „Immer nimmt die ermahnende Sprache des Ap. gern die Form solcher heiligen Sprüche an."

Wir haben aber sowohl ihn als den weisen Salomo recht zu verstehen, daß wir nicht bei'm groben Sinne des Buchstabens bleiben. Fanden wir doch vorhin schon vielfach, wie sich in den ärgsten Aeußerungen des Werkes nur immer wieder die Gesinnung, das innere Wesen aufdecken und bezeichnen sollte. So mag hier immerhin der Ausdruck, das Bild gleichsam von Rausch und Schwelgerei der Heiden draußen in grober Gestalt, namentlich auch bei ihren (mit Unzucht verbundenen) Götzenschmäusen hergenommen sein [2]); aber unter diesem abschreckenden Bilde zeigt sich nur

1) Diesmal Matth. eben so: von der „Pflicht, sich stets besonnen oder wach zu erhalten." Daß seit V. 15. der Gegensatz, die Gefahr, in der wir uns zu hüten haben, den Grundton bildet, ist ja klar.

2) Auf keinen Fall jedoch, wie noch Holzh. mit Koppe denkt, von Unordnungen bei den Agapen, so arg eingerissenen — ein höchst unglücklicher Gedanke!

die Gefahr jedes „Rausches" im allgemeinsten und tiefsten Sinne, wie wir sogleich lernen sollen aus dem Gegensatze des Geistes. Man sehe denselben bedeutsamen Gegensatz Luc. 1, 15. (wie im dafür typischen Nasiräat überhaupt) und verstehe, wie schon der Herr Luc. 21, 34. gewiß nicht bloß das buchstäblich so zu nennende Schwelgen meint[1]). Selbst Harl. verallgemeinert doch ein wenig: „die weltliche Weise der Lust" — Olsh. deutet μεθ. οἴνῳ „synekdochisch für alle Formen des Fröhnens der eignen Lust;" dabei wird aber noch die Hauptsache vergessen: hier ist nicht sowohl von der Lust als solcher die Rede, als vielmehr von Allem, was die Seele berauscht, falsch aufregt, ihre Besonnenheit verdirbt[2]). Man fasse den Gegensatz ganz wie auch 1 Thess. 5, 5—8. geredet ist: die Trunkenen sind zugleich die Schlafenden (Eph. 5, 14.), die Kinder der Nacht, die noch nicht im Lichte des großen Tages Christi wach und nüchtern Gewordenen; hier im Eph.-Br. sind's auch die ἄφρονες, die sogar wieder bis zum ἀπηλγηκότες Kap. 4, 19. zurückfallen können — wie wir ja dort schon an Spr. 23, 35. erinnert wurden. Wenn Passav. (S. 570.) das Register anhebt: „Es gibt einen Rausch" — und es fortführt bis zum Rausche „des Wissens und der Kunst" — so ließe sich das Verzeichniß in der Stufenleiter vom gemeinsten Wein- oder Branntweintaumel bis zu der „geistreichsten" Trunkenheit eines „Laienbreviers" noch ganz anders ausführen. Jede Leidenschaft nicht nur, jedes nur sinnlich genossene Vergnügen, jede das Herz nicht behütende Zerstreuung in die Kreatur hinaus, jeder Zeitvertreib geheißene Zeitverderb, sogar wiederum das pflichtmäßigste, nüchternste „Geschäft," wenn es ganz hinnimmt, hat etwas Berauschendes; vor allen Dingen aber sind es die Fanatismen der Meinung, des Wahnes, welche der Teufel in mannigfaltigster Mischung, oft unter dem lockendsten Anschein uns darreichen will aus dem großen Taumelbecher des Zeitgeistes, der herrschenden Macht in der Luft. (Offb. 17.)

All solches μεθύσκεσθαι faßt der Ap. zusammen mit ἐν ᾧ — welches wir allerdings wie Harl. mit Vielen zunächst so deuten können: qua in re. Doch möchten wir darum nicht mit Rück. scharf abschneiden: „es geht auf keinen Fall auf οἴνῳ" — warum denn wohl durchaus nicht?

---

1) Zugleich mag man daran erinnern, wie יין im Hebr. (schon 1 Mos. 9, 24.) gradezu Rausch heißt, οἶνος ähnlich in der Apokalypse vorkommt.

2) Seltsam vergriff sich z. B. einmal Albertini bei der Ahnung vom Hintergrund und Zusammenhang der apostol. Rede, indem er aus V. 17. predigte: laßt euch eure heiligsten Ueberzeugungen nicht rauben — aus V. 18. dann: auch nicht eure seligsten Herzensgefühle! Denn obwohl die Berauschung der heiligen Begeisterung (ferner V. 19.) entgegensteht, so zerstört doch grade sie zuerst die Fähigkeit, den Willen des Herrn zu treffen.

Wir sehen keinen Grund, eher einen Wink dafür in dem entsprechenden כָּל־שֹׁגֶה בּוֹ Spr. 20, 1. Freilich nicht bloß dann, wie Beng. zu sehr bei'm Aeußerlichen bleibt: in quo, vino scil. *quatenus* immoderate hauritur — sondern grade dies ἐν ᾧ, wenn auf οἶνος bezogen, würde den bildlichen Sinn dieses Wortes entscheidend hervorheben, uns anzeigen, daß der Ap. einen Wein und Rausch meint, von dem es gilt: wenn wir ἐν οἴνῳ statt ἐν πνεύματι sind, ist nur ἀσωτία zu besorgen, ja schon im Anfange vorhanden! Es bleibt nehmlich wohl wahr, ἐν ᾧ ἐστιν kann und muß man auch schon (mit Matth.) übersetzen: in welchem sich kundthut — allein der weitere Sinn des verstärkenden Ausdrucks winkt doch auf die Folgen hin, wie B.-Crus. erinnert: die Formel sei nicht ganz gleich ὅ ἐστι, sondern „darin liegt, daraus folgt," wir möchten sagen „damit ist allemal verbunden." (Harleß: „Es bleibt das μεθύσκ. nicht für sich, es ist in ihm weitere Nichtswürdigkeit enthalten"). Ἀσωτία (sonst auch ἀσωτεία), Luth. viel zu gelind unordentlich (unordig) Wesen, bei v. Meyer sehr gut berichtigt heillos Wesen [1]) — ein merkwürdiges Wort, in welchem auch die heidnische Moral und Sprache das Verderbliche der Schwelgerei auf ihre Art gesteht, mehr damit sagt als sie selber weiß [2]). Das bloße luxuria, luxus als abgeschwächter Sprachgebr. genügt hier nicht; ein ἄσωτος i. q. ἄσωστος ist ein homo perditus, nehmlich der sich selber verderbt, wie daher hier schon Chrys. οὐ γὰρ σώζει, ἀλλ' ἀπόλλυσιν — man denke nun an זוֹלְלֵי בָשָׂר Spr. 23, 20. zurück. Theodotion übersetzt Jes. 28, 7. ἐν τῇ μέθῃ ἠσωτεύθησαν ὑπερόγκως, Aristot. Eth. ad Nic. 4, 1. sagt: ἀσωτία ἐστὶν ὑπερβολὴ περὶ τὰ χρήματα — dann weiter, es sei dabei τὸ φθείρειν τὴν οὐσίαν. Wenn das Wort bei den Griechen bald von Wollust, bald von Schwelgerei, Lüderlichkeit überhaupt vorkommt, so kennen sie auch noch den allgemeinen Sinn, wofür Harl. drei gute Parallelen bringt; hier wenigstens will der Ap. gewiß den Ausdruck wieder in seine Grundbedeutung einsetzen, und zwar nicht bloß, wie ein Schlemmer verarmt und sich ruinirt (seinen eignen Leib zum zerrissenen Kleide macht, Spr. 23, 21. oder gar bloß Grot. rem patriam avitamque prodigit), sondern im tieferen Sinne des Gleichnisses, wie der verlorene Sohn Luc. 15, 13. ζῶν ἀσώτως die vom Vater mitgegebene οὐσία durchbringt. Verständige werden das (nach Eph. 4, 22. φθείρεσθαι) verstehen und sich vor jedem Verschwenden, Verderben in Unmaaß und Be-

1) Dagegen Berl. B. allzuwörtlich, vorgreifend, übertreibend: Untüchtigkeit zum Heil!

2) Nicht nur der Syr. im N. T. behält das griech. Wort bei, sondern auch im Chald. kommt dasselbe vor, sogar grade Spr. 23, 20. 21. s. Buxt. s. v. אסט. Im N. T. noch Tit. 1, 6. 1 Petr. 4, 4.

rauschung bis auf die feinsten Vorgänge im geistigen Leben, wo noch ein Gleiches geschieht, hüten. Wie das aber? Hier gibt's kein andres Gegenmittel als das vom Ap. sogleich Genannte; denn wie der falsche Rausch den ächten Geist in uns trübt und schwächt, so kann auch nur Geisteskraft dem Rausche wehren. Leer kann und soll der Mensch nun einmal nicht bleiben; alle Mäßigkeitsvereine, die nicht zum Nasiräate des Gottesgeistes führen, werden nur scheinbare Erfolge haben, das Uebel nur etwa von der Haut in's Blut treiben, wo aber der Geist mächtig wird, bringt er mit rechter Fülle zugleich die rechte Nüchternheit. Er macht den erlaubten, mäßigen Genuß der Kreatur unschädlich und wahrhaft befriedigend [1]), so daß man nicht mehr nach dem vergeblichen, sich in's Gegentheil verkehrenden Uebermaaße verlangt; er bringt allein die wahre Fülle, das πληροῦσθαι, welches jedes lügenhaft auszehrende μεθύσκεσθαι wie das Leben den Tod übertrifft. Wir freuen uns, daß auch Harl. einmal, obwohl der Geist Gottes die σωφροσύνη bringt, nicht umhin kann, in seiner Fülle zugleich (nach Ps. 36, 8. 107, 9.) die dem Surrogat entgegenstehende Befriedigung, heilige Trunkenheit (wie sie Apostg. 2, 13. 15. den Spöttern sich bewies) anzuerkennen. Das ist, mit Flac. zu reden, die praeclara ebrietas, quae sobrietatem mentis operatur! Wobei nicht zu übersehen, daß dies „werdet voll im Geiste" (wie Beng. verdeutscht) endlich noch eins ist mit jenem vollständig, vollendet, von Gott erfüllt Sein, welches wir Kap. 3, 19. fanden, denn der Ap. faßt so gern in Ein Wort sehr viel zusammen. So setzt er ferner mit gutem Bedacht hier nicht etwa nur πληροῦσθε πνεύματι, wie vorher οἴνῳ, wir dürfen also nicht mit Olsh. sagen: „der Geist, mit dem die Gläubigen erfüllt sein sollen, ist natürlich der heil. Geist, nicht der eigene." Luth. hat im Grundgedanken wohl auch Recht: werdet voll Geistes — aber wir haben doch das Wort genauer anzusehen. Auch Rück. bemerkt, πληροῦν mit ἐν komme sonst nicht vor [2]), daher solle vielleicht πληροῦσθε für sich allein bedeuten: werdet voll, d. h. satt. Er ist auf gutem Wege; wenn er wie-

1) Wie die Seherin in v. Meyer's Blättern (VII, S. 77. 78.) sagt: „Wir sollen freilich genießen, gleichwie wir den uns beschcerten Wein trinken dürfen; wir sollen das Sinnliche kosten, aber uns nicht im Sinnlichen berauschen; das ist eben, was uns mühsam und schwer ist und viel Selbstverleugnung nöthig macht, und weßwegen wir unsere Geisteskräfte (die von Gott empfangenen) auffordern müssen, ohne deren Beihülfe wir dem Reiz des Sinnlichen nicht zu widerstehen vermögen. Man versuche nur, den Geist über sich herrschen zu lassen und nicht gleich dabei zu ermüden; es wird uns gewiß wohlbehagen; man wird den Genuß des Sichtbaren sogleich sättigender und befriedigender finden."

2) Wiewohl mit ἐκ Joh. 12, 3. Die Stellen Kol. 4, 12. 2, 10., welche Harl. anführt, haben ganz andre Konstruktion.

der einlenkt, die gewöhnl. Erklärung „voll Geistes" bleibe doch vorzuziehen, so fragen wir, warum doch dann der Ap. nicht πνεύματι, πνεύματος gesagt. Weder mit Cod. G. ἐν τῷ πν. noch mit einigen Minuskeln und Vulg. ἁγίῳ lesen wir; ἐν πν. verstehen wir von unserem und Gottes Geist, nehmlich von dem in uns durch Gottes Geist, in der Gemeinschaft mit ihm wieder vorhandenen Geist, berufen uns auf das zu Kap. 4, 23. hierüber Gesagte. Macht jenes μεθύσκεσθαι voll und nicht satt, weil es doch nicht in die Tiefe unsres Wesens dringt, so werden wir dagegen als πληρούμενοι ἐν πνεύματι wahrhaft, innerlichst befriedigt. Es fehlt viel daran, daß dem Ap. hiebei nur ein Bild des Zustandes überhaupt, den er begehrt, nicht aber ein klarer Begriff mit Unterscheidung von Ursach und Wirkung vorschwebe, wie Rück. sich gutmeinend hilft, indem er das Zweiseitige des Ausdrucks fühlt; vielmehr ist es der klarste Begriff selber, wenn er „im Geiste" sagend Gottes und unsern Geist wieder zusammen nimmt [1]). Beiläufig wird uns hier der geheimste Ursprung des Verlangens nach allerlei Rausch, wie es unter allen Völkern sich sogar im Leiblichen ausgeprägt und Hülfsmittel der Befriedigung erfunden hat, aufgedeckt. „Der Mensch empfindet in seiner ματαιότης τοῦ νοός das Bedürfniß einer Stärkung durch geistige Zuflüsse; statt diese in dem heil. Geiste zu suchen, nimmt er in seiner Blindheit Zuflucht zum natürlichen Geiste, d. i. zu Wein und starken Getränken" — diese sehr wahre Rede von Olsh. muß nur weiter geführt werden: d. i. aber auch zu Seelenrausch aller Art. Dasselbe gilt, wenn v. Gerl. in dem merkwürdigen Gegensatz (οἶνος und πνεῦμα) eine „Hindeutung auf die Wurzel der Trunksucht" findet, die „Leere des Innern an wahrer Freude und Erhebung." Da ruft nun der Ap. ernstlich mahnend, bei der Warnung zugleich freundlich verheißend: Sucht doch Erheiterung, Erhebung, Befriedigung nie bei dem Pseudo-Geist irgend einer Art! In all solchem Wein und Rausch ist vielmehr Verderben [2])! Was endlich den in unser Entscheiden gestellten Imperativ πληροῦσθε betrifft, so wird wohl die Wahrheit in der Mitte liegen zwischen den Extremen bei Harl., der nur ein nicht Abweisen sondern Erbitten versteht, und bei B.-Cruſ., welcher meint: „hier sei die Geistesgabe allerdings etwas, das eben so gut von ihnen selbst geschafft als ihnen ge-

1) Matth. findet auch, ἐν sei hier nicht bedeutungslos: „weil der Geist nicht bloß als Mittel und Inhalt, wodurch und womit, sondern zugleich als dasjenige, worin sie allein zu der wahren Erfüllung gelangen, dargestellt werden soll." Was wir gesagt, ist hoffentlich noch genauer.

2) Daher wirklich der schneidende, wehrende Gegensatz insonderheit des leiblichen Saufens, wo der Mensch auf die jämmerlichste Art auch voll Geistes werden will, mit den Gnadenwirkungen des Geistes Gottes — bis zur „Untüchtigkeit zum Heil" bei den Trunkenbolden. 1 Kor. 6, 10.

geben werden soll." Denn dies unverfängliche πληροῦσθε meint ja wie γίνεσθε vorhin etlichemal überhaupt das zugleich in unsere Treue, unseren Eifer gestellte Wachsen und Zunehmen im Gnadenstande der neuen Kreatur.

**V. 19.** Redend mit euch (einander) in geistlichen Psalmen und Hymnen und Liedern, singend und spielend in eurem Herzen dem Herrn.

Voran sei der Text festgestellt. Das wichtige πνευματικαῖς, welches grade den Uebergang bildet, darf gewiß nicht fehlen; ob ἐν ψαλμοῖς gelesen werde, hat kaum eine Bedeutung, doch ist ohne ἐν vorzuziehen; dagegen das ἐν vor τ. καρδ. bleibt sicher und nöthig; endlich obwohl mit starker Autorität (auch Syr.) Lachm. den Plur καρδίαις hat, wollen wir dies doch nicht mit Rück. aufnehmen, sondern finden mit Harl. nur den Sing. passend für den allgemein hervorgehobenen Begriff der Innerlichkeit — wie sich zeigen wird.

Was nun den Inhalt angehet, so wird nicht eigentlich, wie man sehr häufig, fast allgemein sagt, die wahre „christliche Fröhlichkeit" der heidnischen Freude gegenübergestellt, denn Freude war ja nicht die Hauptsache bei μεθύσκεσθαι, sondern die (allerdings auch frohe, wahrhaft erhebende, erheiternde) Stimmung beständigen Singens oder Betens vor dem Herrn, wie sie das ganze gemeinsame und einsame Leben durchdringt, auf der Zunge wie im Herzen lebt, ist das eigentliche Oppositum zu der Berauschtheit — man sehe nochmals unseren O.Pl.[1]) Weil jede Trunkenheit zunächst und vornehmlich durch lebhafteres Wort, erregtere Zunge sich äußert, so geht der Ap. auch für die Geistesfülle mit Anknüpfung davon aus, nennt ein rechtes λαλεῖν erhöhter Stimmung[2]). (Daß λαλ. ἑαυτοῖς nicht etwa Hebraism. für secum cogitare sein kann, ist schon hieraus wie aus dem ganzen Vers und der Parallele Kol. 3, 16. klar). Bengel: Spiritus fideles facit *disertos* — das ist die rechte Gesprächigkeit, in welcher es theils wirkliche Psalmen, Hymnen, Oden gibt (wovon bald mehr), theils auch das gehobene Wort im Geiste gewissermaßen so lautet. Dies ist offenbar der umfassende Sinn, den Luth. leider sehr verfehlt hat: redet von Psalmen! Zunächst nennt uns V. 19. gewiß die Aeußerung oder Folge des πληροῦσθαι ἐν πνεύματι, wie die Anordnung dahin führt; doch insofern λαλοῦντες participisch an πληροῦσθε hängt, insofern im gei-

1) B.-Cruſ. findet drei Seiten der christl. Fröhlichkeit, göttlichen Freudigkeit: das Fromme, die Innerlichkeit neben der Gemeinsamkeit, das Ununterbrochene, Stete. Sehr natürlich, denn hier ist Eins mit dem Andern gegeben.

2) Wie Spr. 23, 31. die LXX. dem μεθύσκ. das rechte ὁμιλεῖν entgegenstellt.

stigen Zunehmen, Vollwerden eine beständige Wechselwirkung zwischen der Aeußerung oder Uebung und dem dadurch wieder gemehrten innern Schatze Statt findet, müssen wir auch sagen: dies λαλεῖν, ᾄδειν καὶ ψάλλειν ist Folge und Mittel zugleich für das Vollwerden im Geiste. Denn für das Geistesleben gilt die wunderbare Regel Spr. 11, 24. 25. (2 Kor. 9, 6. Röm. 1, 11. 12.) — man stärkt und erbaut sich, recht im Gegensatze des Ausleerenden, Zerstörerischen in der Karikatur, dem Surrogate des Fleisches. Daß aber, auch trotz der bösen Zeit und ihrer Gefahren, trotz des Ernstes der Welt- und Selbstverleugnung, die ächte Stimmung im Geist einen fröhlichen, Gott lobenden, also singenden Grundton behält, liegt wieder in der Natur der Sache. Das Gehobene, Singende, Poetische der Aeußerung hat einen, dem Ursprung auch aller natürlichen Poesie verwandten Grund in zwiefacher Beziehung: schon aus dem Herzen für sich, das vor Gott gerne „jeden Puls einen Dank und jeden Odem einen Gesang" werden ließe, quollen von jeher die geistlichen Lieder; sodann zeigt sich in der Gemeinsamkeit des erbaulichen Lebens, insonderheit zuletzt des eigentlichen Gottesdienstes das Bedürfniß, die vereinte Rede zum schönen Einklang metrisch und melodisch zu gestalten [1]). Hiebei gleichen sich lieblich zwei Gegensätze aus, die keine sein sollen. Die des Geistes Vollen reden auch einsam, aus innerem Drang ἑαυτοῖς, und doch nicht sowohl ἑαυτοῖς als τῷ κυρίῳ — was die Probe der Wahrheit bleibt; denn wenn ich mit Eigensinn, Selbstgefälligkeit, in fremdem Feuer opfernd mir selbst die schönsten Psalmen singe, so könnte mir damit ein Gleiches begegnen wie den Korinthern mit ihrer Glossolalie — dergleichen ist dann die feinste, täuschendste Species eines οἶνος ἐν ᾧ ἀσωτία. Zweitens aber steht ἑαυτοῖς auch wie Kap. 4, 32. und Kol. 3, 16. zusammenfassend für ἀλλήλοις [2]), und doch reden, singen wir nicht bloß mit einander, sondern ἐν τῇ καρδίᾳ ἡμῶν — was nicht etwa gleich ἐκ καρδίας, ex animo, von Herzen, sondern die Innerlichkeit auch aller Aeußerung, die Einsamkeit vor dem Herrn auch in aller Gemeinsamkeit stark bezeichnet. Man soll und kann das Ding nicht nur so nachmachen, das Herz muß als der

1) Daher, wie im Tempel und in der Synagoge, so auch in der apostol. Gemeinde von Anfang der Gesang ein Element des Gottesdienstes und gottesdienstlichen Lebens. (Plin. Bericht: *carmen* Christo quasi Deo *dicunt secum invicem.*) „Eine redende Gemeinde geht schon deshalb, weil die Harmonie es fordert, in den Gesang über." Nitzsch, prakt. Th. I, 331.

2) Keinesweges allein in diesem Sinne, wie man sagt; denn die Meinung des tiefen Ausdrucks ist eben, daß mir einmal die Brüderversammlung ist wie ich selbst, dann auch ich mich selbst (wiewohl einsam) nur als im Ganzen weiß und fühle. Der ächte Kirchendichter dichtet einsam als in der Gemeinde und für dieselbe, wiederum auch im liturgischen Liede singt er zugleich wahr für sich.

rechte Psalter dazu gestimmt sein im Geiste. Kürzer als mit dem Gesagten wüßten wir nicht auszulegen den genau sich entsprechenden Sinn der scheinbar mit Ueberfülle gesetzten Ausdrücke; möge nun der Leser sich drein finden und uns die vorbeistreifenden Exegesen Andrer erlassen. Genug, das Ganze schildert lieblich, selbst Lust dazu weckend, wie in der freudigen Anbetung des Herrn sich das Gemeinsame und Einsame, die Erbauung Andrer und die Selbsterbauung, das Reden mit den Menschen und doch zu dem Herrn, als nicht bloß neben sondern in einander, lebendig durchdringt. So etwas aber schafft nur der Geist in unsrem Geiste, so etwas kennt und hat nur die Gemeinde in Christo Jesu.

Wir kommen zur Frage nach dem Unterschied in den dreierlei Liedern, welchen der Syr. nicht einmal anders als mit doppelter Form von ;ol ausdrücken konnte. Daß diese Frage ganz unerlaubt wäre, meinen wir nicht; denn wenn auch (nach Rück.) „P. hier weder eine christliche Poetik, noch eine Klassifikation der christl. Lieder geben wollte" — so will er doch eben so wenig nur drei Worte für eins geben, er muß sich bei jedem etwas Besondres gedacht haben. Daß die Ausll. viel Verkehrtes angebracht, läßt sich vermuthen und anderwärts finden; daß wir mit sonstigem Sprachgebr. (wonach etwa ψαλμός musikalische Begleitung fordert, ὕμνος in specie Lob Gottes anzeigt) auch noch nicht auskommen für die eigenthümlich neue Wendung paulinischer Gedanken, scheint uns eben so klar. Wenn Grot. die ὕμνους für *extemporales* Dei laudes, ex occasione natae (Act. 16, 25.), die ᾠδάς dagegen für carmina *praemeditata*, non sine arte aliqua hält, so widerlegt sich diese Seltsamkeit als ungehörig dadurch, daß der Ap. hier zunächst von lauter extemporalibus aus der Geistesfülle redet, gewiß nicht unterscheidend expreß zu künstlerisch bildender Poesie auffordern will. Wenn Olsh., weil ὕμνοι sonst freilich dies bedeuten [1]), vom eigentlichen Loblied noch ᾠδή trennen will als auch andern Inhaltes — so widerspricht dem ebenfalls der Ap., wenn er hier schon mit τῷ κυρίῳ, bestimmter in V. 20. Dank oder Lob als allgemeinen Grund-Inhalt bezeichnet. Mit dem, was zuletzt B.-Cruf. aufstellt: „Danklied, Loblied, Gefühlsdichtung (lyrische)" — wissen wir vollends nichts anzufangen, wenn auch ψαλμός besser entspräche; nur im Letzten wird etwas geahnt. Wir sind überzeugt, nicht im Inhalt verschiedene Arten meint der Ap., sondern er stellt diese Namen je nach verschiedenem Bezuge der Aeußerung, nach geschichtlichen und gemeindlichen Verhältnissen der Form, des Gebietes, worin solch ᾄδειν καὶ ψάλλειν auftritt; wir bemerken auch, wie

1) Diodor: ὕμνους λέγειν τῷ θεῷ μετ' ᾠδῆς — εἰς τοὺς θεοὺς ὕμνοι καὶ ἐγκώμια — Arrian: ὕμνοι μὲν ἐς τοὺς θεοὺς ποιοῦνται, ἔπαινοι δὲ ἐς ἀνθρώπους.

in ψαλμός die sehr nahliegende Anknüpfung an das A. T., an die Schrift als Muster und Quell heiligen Wortes, so dann eine zunehmende Allgemeinheit des Begriffes, indem zuletzt ᾠδή schon ganz in ᾄδοντες hinüberführt. Etwas Aehnliches meint Harl., wenn er ψαλμούς „nach dem natürlichen historischen Zusammenhange zunächst den Judenchristen, das Andre den Heidenchristen" zuweiset; wenn er dann besser noch sagt: „ψαλμοί lag dem Ap. zunächst, darum nennt er sie zuerst so; dann ὕμνοι, wie sie wohl seine Leser nannten; dann im Allgemeinen mit der Jedem verständlichen Bezeichnung ihres Inhaltes und Wesens." Allein obwohl darin Wahres liegt, so müssen wir doch die Spaltung zwischen Juden- und Heidenchristen hier aus der seit Kap. 4. nur einigen Gemeinde wegbringen, also die Sache noch anders fassen. Wie, wenn wir kurz bezeichnend sagten: biblisch, kirchlich, privat? Das sind ja wohl die drei Stufen der Entwickelung, wonach das heilige Wort, das objektive, sich immer tiefer in die Gemeinde hineinlebt, aus ihr immer alldurchdringender neu sich reproducirt. Ψαλμοί sind also, was am nächsten lag, aus der Schrift Genommenes, entweder wörtlich unmittelbar, oder doch nachgebildet, entwickelt — bei welchem Anfange gottesdienstlichen Gesanges (Israel sang aber seine Psalmen auch auf seinen Wegen) bekanntlich die Reformirten zum Theil stehen bleiben wollten. Ὕμνοι sofort ertönen feierlich, gottesdienstlich, liturgisch (was ja wohl auch dem Wort anhaftet) als die neuen, auch vom Geiste gegebenen Psalmen der neuen Gemeinde (1 Kor. 14, 26.) — endlich Alles, was irgendwie gesungen wird, auch vom Einzelnen, so gut er kann, im Trieb des freudigen, dankenden Geistes, ist wenigstens ᾠδή, so gut πνευματική wie das Vorige. Hiemit stimmt für das Dritte, was B.-Cruſ. vom lyrischen, persönlichen, privaten Charakter gemerkt hat; daß aber der Ap. auch diese Stufen-Unterschiede wieder ausgleichen, jeden Gesang am Ende wie jede Hymne auch als Psalm gelten lassen will, sagt er mit πνευματικαῖς, welches jedenfalls auf alle drei, nicht etwa nur auf das Letzte [1]) zu beziehen bleibt. (Denn auch ψαλμοί sind ᾠδαί πνευματικαί). Von bloß „christlichen Gedanken und Gefühlen" wird πνευματικός wahrlich nicht gesagt [2]), sondern was der Geist gibt und wirkt in unserem Geiste, gehört unter die πνευματικά 1 Kor. 14, 1. Das stehet entgegen den falschen Wein-, Lust- und Weltliedern, bei Gelagen oder Götzenfesten — aber nicht das allein, sondern fein und

1) Wie Luth. übersetzt; wie B.-Cruſ. meint: Psalmen und Hymnen hätte schon sprachgebräuchlich die höhere Bedeutung. Ist das aber einerlei mit geistlich, wie hier? Wahrlich es gab Hymnen des wilden, wüsten Fleisches genug!

2) Siehe zu Kap. 1, 3. S. 54.

scharf genommen ist alles nicht πνευματικόν für Heilige noch ein οἶνος, der ihnen verboten wird.

Es versteht sich auch von selbst, daß der Geist in ihrem Herzen, d. h. mit innerlicher Wahrheit, so wie daß er nur dem Herrn (d. h. Christo quasi Deo) reden, singen und spielen wird; aber der Ap. nennt Alles noch vollständig, weil gegen Täuschungen immer Eins die Probe des Andern sein muß. Worte machen mit Geplärr der Lippen oder Klänge mit Lören und Tönen, und ob's noch so hellklingende Cymbeln wären — ohne den lebendigen Odem darin, der den Herrn lobet — das hat noch niemals der Geist Gottes gelehrt von den ältesten Psalmen an. Wiederum, was den Herrn preiset, den einigen, jetzt Christum und in Christi Namen den Gott und Vater, das beweiset sich damit als geistlich; wo dies τῷ κυρίῳ fehlt, ist falscher Geist; der ächte behauptet in seiner Erweisung mit Macht das Zeugniß, daß Jesus Christus der Herr sei. Solch Lob als Lobgesang, als immer neues Lied geziemet den Frommen (Ps. 33.) — soll sich, nach dem Geiste verstanden, lieblich in allem ihrem λαλεῖν ἑαυτοῖς und ἀλλήλοις kundthun[1]). Oder wollten wir so thöricht sein, den Ap. vom beständigen Singen, wohl gar noch Spielen dabei zu verstehen, wie der Buchstabe lautet? Hat er doch λαλοῦντες vorangestellt und schließt mit ἐν τῇ καρδίᾳ. Wie ist nun also ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες gemeint? Jeden ungeschickten Einfall bei Seite[2]) — der Ap. nimmt das gewiß für das Ganze zusammen, abkürzend, um nicht noch einmal zu sagen: ψάλλοντες κ. ὑμνοῦντες κ. ᾄδοντες — er führt das Letzte, Allgemeinste bis in's Erste zurück, und „singen und spielen" (wie es durch Luth. auch im Deutschen jetzt solchen Klang bekommen) soll eben selbst voll und lieblich lauten für das Rühren der Herzensfaiten, daß die Lippe tönt. Vgl. ψάλλειν im N. T. noch 1 Kor. 14, 15. Jac. 5, 13. und die Aufforderung des ersten Psalmisten an seine Ehre, sein Herz, seinen Geist, selbst der Psalter zu sein und die Harfe zur Ehre Gottes. Ps. 57, 8. 9. Das Ganze mithin ist zugleich ein sprüchwörtlicher, bildlicher Ausdruck (ähnlich wie μεθ. οἴνῳ vorhin) für das gottesdienstliche Reden, Beten, Verhalten und Wandeln der Christen sowohl gemeinsam als einsam.

Hier allein im ganzen Briefe für die Gemeinde streift der Ap. das an, was wir jetzt sonderlich Gottesdienst oder Kultus nennen: daß er grade nur so davon redet und nicht anders, nicht mehr, ist wieder höchst

---

1) Daher die sonst mit dem oben Gesagten ziemlich stimmende Weise, wie in der kathol. Liturgik Psalmi, Hymni, Cantica (letzteres auf besondern Anlaß) unterschieden werden, unsern Spruch noch nicht erschöpft.

2) Grot. wohl am ärgsten: sive vestra sive *aliena* recitantes, als ob grade ψάλλειν das Nachsingen fremden Wortes wäre!

lehrreich. Daß er keineswegs etwa bloß „von den gottesdienstlichen Versammlungen" spricht, wie leider noch Olsh. schrieb[1]), haben wir hoffentlich im Zusammenh. mit allem Vorhergehenden erkannt; wiederum die Gleichstellung mit εὐχαριστοῦντες πάντοτε V. 20. bestätigt es, wenn's noch nöthig wäre. Rück. sagt in seiner Weise ganz richtig: „P. redet allerdings nicht ausschließlich von bestimmten, festgesetzten Zusammenkünften, aber auch nicht vom stillen Leben des Einzelnen" — wie denn damals die Privatgemeinschaft, der Umgang noch gar nicht so scharf geschieden war von feierndem, gleichsam amtlichem Beisammensein. So soll es zugehn und lauten — ist die Meinung — besonders wenn ihr beisammen seid! So in euren Gottesdiensten, so in euren Herzen! Also, wie wir schon im Ueberblicke voran (S. 2.) sagten: der das ganze Leben durchdringende Kultus, nach Ps. 96, 2. Auch die Parallele Kol. 3, 16. redet durchaus nicht bloß vom besondern Kultus festlicher Versammlung, obgleich dort (lehrreich zur Ergänzung unsrer Stelle) diese Beziehung noch mehr hervortritt. Eben so wenig aber darf man die Worte des Ap. auf das bloße Privatleben beschränken (wie Mich. u. Morus wollten), sondern der genaueste Ausdruck wäre, wie wir längst in unsrer Epistelpredigt gesagt und es jetzt noch nicht besser auszudrücken wissen: „Euer ganzes Leben sei eine beständige freudige Andacht und Herzenserhebung zu Gott, insonderheit eure Reden und Gespräche seien auch ein Lob des Herrn, als wenn es Psalmen und Lieder wären, wie bei'm Gottesdienste". Suchen wir also nach dem besondern Ort im Eph.Br., wo die Kultus-Theorie unsrer prakt. Theologie sich anzulehnen hat, so wird es dennoch kein andrer sein als diese Stelle, verbunden mit der Parallele Kol. 3, 16., welche sowohl durch λόγος τοῦ Χριστοῦ das hier vorausgesetzte Hauptstück ergänzt, als auch das λαλεῖν ἑαυτοῖς bestimmter ausprägt: διδάσκειν καὶ νουθετεῖν. Hieraus werden sich die Prinzipien, mit deren Aufstellung die Schrift überall zufrieden ist, genügend herleiten.

Vor Allem das erste: der sogenannte Kultus darf und soll nichts gänzlich vom sogenannten Privatleben der Gemeinde Geschiedenes sein, sondern das Leben soll nur in ihm als in seiner vollesten, lebendigsten Aeußerung oder Darstellung kulminiren. Es muß daher, seit die Verhältnisse anders geworden als zur apostol. Zeit, wo P. noch so zusammenfassend wie hier schreiben konnte, wenigstens Vermittlungen und Uebergänge geben zwischen Kirche und Haus, Tag des Herrn und Preis desselben Herrn von einem Tage zum andern, zwischen wieder gesetzlich Gewordenem und freier Be-

1) Weiland Flatt erklärte für den Sinn des Ganzen: „die Zusammenkünfte der Christen sollten selbst auch für den religiösen Zweck förderlich sein.." Wie fade doch, wie enge das!

thätigung. Das sind — die Hausandachten und sogenannten Konventikel, deren Rechtfertigung Moser mit Grund in unserem Spruche fand [1]). Ein zweites Prinzip lautet: Im neutestamentlichen Kultus durchaus keine bloßen Formen, des inneren Lebens, des erfüllenden Geistes leer! Denn, mit Kahnis zu reden: „im alten Bunde entlehnt die Gemeinde die Weihe von den Formen, im neuen entlehnen die Formen ihre Weihe von dem Geiste der Gemeinde [2]). So wenigstens das Prinzip! Leider, um der Herzenshärtigkeit willen, entstehen auch in der Christenheit wieder alttestamentliche, typische Kultusformen, mehr oder minder in der einzelnen Wirklichkeit ohne das ἐν τῇ καρδίᾳ dabei; doch bleibt die Aufgabe, das Ziel unverrücklich fest zu halten, anstatt etwa das Unvollkommene mit Heiligenschein schöner Theorien zu kanonisiren. Und wenn jetzt angebliche neue Apostel ihr Werk mit Aufrichtung künstlicher Liturgie nach alttestamentl. Typik führen, — so ist das eins der mancherlei Zeugnisse gegen ihre Apostelschaft. Das einfältigste, formloseste „Stundenhalten" z. B. in Würtemberg müssen wir für neutestamentlicher und vielleicht nach Umständen geistlich-lebendiger erklären. Ferner was z. B. Delitzsch auf einer unschuldigeren, sogar verhältnißmäßig berechtigten Stufe sagt von der festen Form, welche die gottesdienstliche Anbetung nach 1 Kor. 14, 40. annehmen müsse, von dem symbolischen, kirchlich bekennenden Charakter in Liturgie und Liedern (Von d. Kirche S. 117. 118.) — das wollen wir zwar innerhalb seiner Gränzen gelten lassen, aber doch nicht grade mit unsrem Spruche hier bestätigen oder beweisen; denn in diesem ist unmittelbar nur von freien Aeußerungen der πληρούμενοι ἐν πνεύματι, von lauter πνευματικοῖς die Rede. Daß, was der Geist einmal der Gemeinde gab, auch in der lebendigen Gemeinde bewahrt, bis zu einem zunächst neben die Schrift stellenden Διὸ λέγει im bleibenden Worte geehrt werden wird, ist eine Sache für sich, auf manche Lieder und Gebete der Kirche Gottlob noch immer anzuwenden; dennoch bleibt anderseits fest, daß außer der Schrift selbst altes Wort nur so lange und so weit gilt, als es neu und frisch, wahrhaft erbaulich angeeignet werden kann [3]), so wie daß für le-

1) „Das kann unmöglich recht genügend (jetzt) in der öffentlichen Kirche geschehen, sondern man muß Privatgelegenheit dazu suchen und erlauben, oder man muß behaupten, daß diese Christenpflichten gar nicht mehr ausgeübt werden können und dürfen." — Als ich 1835 in der Ankündigung meines Gesangbuches diesen Satz, daß besondre Versammlungen als nothwendiges Mittelglied in den Organismus kirchlichen Lebens gehören, aussprechen wollte — strich ihn der Censor!

2) Schriftgemäßer: in der Gemeinde — denn πνεῦμα τῆς ἐκκλησίας bleibt ein biblisch unmöglicher terminus, was unsrer jetzigen Theorie und Praxis hochbedenklich werden sollte!

3) Hierin also Recht und Pflicht zur Erneuerung alter Texte für den kirchl. Ge-

bendig freies Predigen, Lehren, Singen, Beten durchaus der Gottesdienst einen Hauptplatz offen halten muß.

Fragen wir nach Stellung der Predigt, des „Wortes Gottes" im besondern Sinne (wie es sich noch von Apostg. 4, 31. 1 Petr. 4, 11. unterscheidet und auch im Eph.Br. Kap. 6, 17. am Schlusse dasteht), so hat unser Br. schon Kap. 4, 11. das Amt dieses Wortes über die Gemeinde gestellt, kann also jetzt voraussetzen, was Kol. 3, 16. voran auch ausspricht. Weil in dem Kultus nicht etwa bloß die Gemeinde mit sich selbst (unter einander) zusammenkommt, sondern mit dem Herrn, so bleibt es dabei: das Reden des Herrn zu ihr im Unterschiede von ihrem Reden mit Ihm, vor Ihm, von Ihm ist der Eine, der wichtigste Hauptheil! Die Erweisung des Geistes würde bald aufhören ohne das immer neu sie erzeugende Wort Christi. - Nicht also, wie leider auch Thiersch (Vorless. II, 313.) den „besten protestantischen Liturgikern unserer Zeit" zugesteht: „die Predigt sollte nicht, wie es sich bei uns gemacht hat, der Haupttheil, sondern höchstens (wirklich noch höchstens?) ein Haupttheil des Gottesdienstes sein." Wir verstehen wohl etwa, wie diese Rede nicht so schlimm gemeint ist, aber sie redet nicht genau, sogar gefährlich. Abgesehen vom Unrecht, was dann daran hängt, hat es sich doch in evangel. Kirche ganz richtig aus dem Geiste so gemacht, daß die Predigt der Haupttheil ist. Nach Luther's Ordnung des Gottesdienstes (1523.) bleibt wirklich unter den drei großen Mißbräuchen der erste und größte: daß man Gottes Wort geschwiegen hat. Zur lebendigen, auslegenden, applicirenden Predigt gehört fort und fort, nach dem Muster der Synagoge, die biblische Lection — ob auch spöttische Heuchler sie jetzt für unnütz erklären — weil ja die Bibel in aller Händen sei![1]) Wahrlich, was im öffentlichen Gottesdienste geschieht, darf nicht ganz und gar zu einem „Thun der Kirche", zu einem Reden der Gemeinde mit sich selber werden, sondern das Amt hat allezeit neu durch das Wort den Geist zu reichen, den Grund zu legen. Dann aber, als zweites Element — und davon redet hier unser Spruch — tritt die Gemeinde dazu mit ihrem Reden, Singen, Beten, Preisen. Hier mag sich eine reiche Fülle von Formen gestalten, die jedesmal so lange gelten, als der Geist sie noch trägt, sich zu ihnen bekennt, sie dadurch stets neu reproducirt; hier

brauch der Gegenwart. Singet dem Herrn ein neues Lied, niemals bloß etwas Veraltetes.

1) Beschränkung aber auf einen Perikopen-Cyclus rechtfertigt sich etwa nur bei recht weitem Cyclus für die Vorlesung, auf keinen Fall für die Predigt; das ganze Wort will unverkürzt in der Gemeinde wohnen. Wir halten's nicht mit der neuen Perikopen-Freundschaft, wonach z. B. Kliefoth von einer weckenden „Perikopenpredigt" für den großen Haufen spricht, die übrige Schrift aus dem Hauptgottesdienste verweisen will! (Die ursprüngl. Gottesdienstordnung u. s. w. S. 93.)

mögen die Hymnen und Gebete stehend werden und eine heilsame Ordnung, eine Gemeinschaft der Einzelgemeinden mit Vorzeit und Gegenwart durch die Lande bestehen. Doch ist immer wohl zuzusehen, daß nichts Abgestorbenes bleibe, namentlich auch daß in allem Liturgischen das Kol. 3, 16. verlangte διδάσκειν καὶ νουθετεῖν (die Vermittlung mit der Predigt) unbehindert ergehe. Der Ap. will nichts wissen von bloßer „Darstellung" (selbst nicht als „Adoration") — durchaus nichts von bloßem, selbstgefälligem ὁμιλεῖν im Sinne der neuesten, über-schleiermacherischen Homiletik von Schweizer. Eph. 4, 29. gibt auch die Norm für alles was λόγος in der Versammlung heißt: πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας. Nicht „die Predigt kultisch" mit dem leider gegen die schriftmäßige Kerygtik (gegen das Verkündigen, Lehren und Bezeugen Apostg. 20, 20. 21.) protestirenden Prinzip, das höchst gefährlich bei den Besten um sich greift — wohl aber auch aller Kultus zugleich predigend, als welches Noth thut, so lange es noch Erbauung gilt. Nicht bloß, wie Kliefoth sagt: „die Gemeinde muß sich im Gesange selbst predigen, damit ihr mit Frucht gepredigt werden könne" — sondern deutlicher nach rechter Folge: wenn ihr zu Frucht gepredigt ist, kann ihr antwortendes, aufnehmendes Weiterreden ja nichts Anderes als wiederum ein Reden und Predigen sein desselben Wortes Gottes, das sie empfangen hat und sich (unter einander) weiter austheilt als das Brot des Lebens und Segens. So wohnet das Wort in ihr.

**V. 20. 21.** Danksagend allezeit für Alles, in dem Namen unseres Herrn Jesu Christi, dem Gott und Vater; euch unterordnend einander in (der) Furcht Christi.

Wie schon die Perikope zum 20. Trin. hier V. 21. noch mitnimmt, so ist es allein richtig, und wir dürfen nicht mit manchen Editoren, Glossatoren, Exegeten schon in V. 21. den neuen Abschnitt anheben. Ehe dieser beginnt, gilt es einen (freilich dazu hinüberleitenden) Schluß des vorigen, welcher, wie wir so oft und auch hier gefunden, einem erreichten Ziel insonderheit entsprechen muß. Hier aber schließt an dieser Stelle der ganze Abschnitt seit Kap. 4, 17., welcher die allgemeinen Christenpflichten lehrt, vom Wandel jedes Gemeindegliedes bloß als solchen, um des Zusammenhanges willen mit dem Haupte redet. Seit Kap. 5, 15. war schon der Gesichtspunkt des Zieles hiebei das Umfassende: genauer, bis in's Einzelste nicht fehlender Wandel der Weisheit. Nach der Grundlage wiederum hiefür V. 15. 16. war mit V. 17—19. ein besonderer Weg zum Ziele gezeichnet, dessen näheres Ziel noch auf dem Wege selbst

lag: die schon sich äußernde, doch in der Aeußerung noch sich übende, stärkende, dadurch allmählig erst gewonnene Stimmung V. 19. Also nun ist rückständig (wie unser D. Pl. sich bewährt) das eigentlichste Ziel: vollkommenste Bezeichnung für den würdigen Wandel jedes Einzelnen in der Gemeinde. Weil aber dieser Wandel ein innerlich-äußerlicher ist, daher auch überall schon bisher Gesinnung (vor Gott) und Verhalten (zum Nächsten) zusammengefaßt wurde, so kann es gar nicht anders sein, als daß diese Zwiefachheit zuletzt noch einmal auftritt — wir haben sie in V. 20. 21. zusammen. Vor Gott dem Vater ein beständiger Dank durch Jesum (im Geiste nach V. 18. 19.) — gegen einander eine durchgängige Unterordnung in der zarten Scheu vor Christo, dem Haupte des Leibes. Wie nothwendig dies zusammengehört, das Erste nur im Zweiten sich darstellt, wie mit dem Zweiten wohl zugleich der Uebergang in die speciell gestalteten Unterordnungen der Glieder gewonnen ist, dennoch dieser Spruch V. 21. noch den Abschluß allgemeiner Pflicht für jedes Glied ohne Unterschied bildet, wie grade dies mit dem Anfange von Kap. 4. sich völlig rundet, werden wir nun sehen.

Höchst merkwürdig steht Kol. 3, 16. zwischen πνευματικαῖς und τῷ θεῷ noch ein ἐν χάριτι, was dort weder ganz ungewöhnlich „in der Gnade" heißen kann, noch auch die Dankbarkeit bloß bezeichnen, welche ja V. 17. ebenfalls erst ausdrücklich hervortritt, wie hier. Also das Anmuthige, Liebliche, ganz wie Kol. 4, 6. — beidemal parallel mit ἐν σοφίᾳ [1]). Also dort neuer Beweis für den umfassenden Vielsinn, welchen der Ap. auch Eph. 4, 29. in χάρις legte, denn das dankende Nehmen und Wiedergeben der Gnade ist eben selbst die rechte Anmuth. Hiemit wollten wir nur bemerklich machen, wie der unausgesprochene Mittelbegriff der anmuthigen, gnadenreichen, die Gnade dankbar wiedergebenden, eben darin sowohl holdseligen als erbaulichen Stimmung und Aeußerung auch hier zwischen V. 19. u. 20. liegt, wenn dem vor Gott und Menschen wohllautenden ᾄδοντες κ. ψάλλοντες alsbald εὐχαριστοῦντες an die Seite tritt. Wahrlich nicht bloß „ein Theil dessen, was den Inhalt der Lieder und Lobgesänge ausmachen muß, ist der Dank" (Rück.) — sondern das Ganze, Dasselbe nur im innersten Grund und letzten Ziel. Es gibt freilich auch klagende Psalmen, aber schon im Richten der Klage zu Gott geben sie Ihm die Ehre und das Lob, daß er der Helfer und Tröster sei; dazu gründet und endet jede wahre, geistliche Bitte zum Gotte der Gnade natürlich in Danksagung, die der Glaube vorausnimmt — daher die mei-

1) Gewiß ein stärkerer Grund gegen das Bedenken von Olsh., ein rein innerliches Singen ἐν τ. καρδ. (als ob nicht eben so sehr die Aeußerung betont wäre!) könne nicht anmuthig heißen.

sten Klagepsalmen der Schrift selbst ausdrücklich in Lob übergehen. Allezeit also danken, so heißt es mit Recht: auch in der bösen Zeit, denn eben damit gewinnen wir weislich das Gute in ihrer Noth für uns. Für Alles — versteht sich, was irgend noch und inwieweit es von Gott kommt, also die Sünde als Sünde ausgeschlossen. *Πάντων* ist nicht etwa Masc. wie Theod. (u. Syr.) es nimmt, was den ganzen Gedanken stören würde. Dies Letzte sagt Harl. richtig, obwohl er noch darin irre geht, daß er hier finden will „die allgemeine Stimmung, die den wesentlichen Charakterzug der christl. Freude bildet." Nicht sowohl Freude war seit V. 18. der Grundbegriff, als vielmehr (seit V. 15. schon vorbereitet) Besonnenheit, rechte Stellung, Stimmung und Richtung in Allem; nicht von beständiger Freude in Dankbarkeit, sondern obenan und ganz eigentlich vom Dank redet die allgemeine Grundregel jetzt, welche die Grundstimmung des Christen in und bei Allem angibt. Beweis wiederum die Parallele Kol. 3, 17. auch dadurch, daß dort noch (was hier mehr vorausgesetzt, angedeutet bleibt) hervortritt: auch mit Allem danken, was wir thun in Wort oder Werk. So kehrt der Ap. hier im Eph.Br. zu V. 4. zurück. Wie die Wurzel alles Abfalls und Ungehorsams der Undank (Röm. 1, 21. 5 Mos. 32, 6.) — so Danken schon im Abbilde, wo es recht stehet, das Erste, was wir Eltern von unsern Kindern verlangen, das „Danke-Sagen" sie lehrend, auch für die Kinder Gottes das Erste, der Weg des Heiles (Ps. 50, 23.), wie das Letzte des Zieles: Ihm ganz und völlig zu Lobe und Danke sein und leben. Daher wie hier Kol. 1, 12. 2, 6. 7. 3, 15. 17. 1 Thess. 5, 18. Hebr. 12, 28. (13, 15.) Davon wissen freilich nichts, die keinen lebendigen, persönlichen Gott mehr haben wollen: dennoch wird ihnen der Undank auf ihr Haupt fallen — dieweil sie wußten, daß ein Gott ist! Wir aber danken im Glauben dem Gotte der auch Vater ist [1]), nehmlich wie Christi so in Christo der unsre, darum im Namen unsres Herrn Jesu Christi — natürlich im Geiste V. 18. 19. Ueber *ἐν ὀνόματι* hier hat Harl. gut gesprochen; durch Christi Person und Wesen, insofern wir Ihn erkennen und nennen, ist Alles vermittelt: daß Gott unser Vater ist, uns Gutes thut, daß wir es dankend empfangen, den Dank mit der That beweisen.

*Ὑποτασσόμενοι* nun, wie gesagt, durchaus paralleles Particip neben *εὐχαριστοῦντες*. Daß die Participe sämmtlich von V. 18. her am Imperativ hängen, imperativische Bedeutung in ihnen sich fortführt, ist freilich wahr, darum aber durchaus nicht mit Denen, welche falsch V. 21. als neuen Anfang losreißen, plötzlich dies *ὑποτασσόμενοι* für ein *ὑπο-*

1) Die Umstellung *πατρὶ καὶ θεῷ* verdient keine Anerkennung.

τάσσεσθε zu erklären [1]). Obgleich V. 21. noch den Schluß bildet, so liegt ja dennoch in ihm der unmittelbar vorbereitende Uebergang zum Folgenden — indem sofort die Untergeordneten in besonderem Verhältniß immer zuerst ihre Lektion empfangen, die Uebergeordneten sogar ebenfalls nur zur liebenden, dienenden Unterordnung ermahnt werden. Der Ap. verschlingt absichtlich mit engster Verbindung sogleich (ohne wiederholtes ὑποτάσσεσθε) V. 22. mit V. 21., wie Rück. beinahe treffend sagt: „V. 21. schließt sich durch seine Konstruktion an das Vorhergehende, durch seinen Inhalt an das Folgende an, ist also wahres Uebergangsglied und enthält das Allgemeine, das im Folg. auf bestimmte Verhältnisse angewendet werden soll." Nur daß er nicht genug anerkennt, was eben diese Konstruktion bezeichnet: daß auch der Inhalt als Allgemeines zuerst noch den wirklichen Schlußstein des Vorigen setzt. Nicht dem μὴ μεθύσκ. gegenüber (wie Harl. in der Weite sucht) stehet das ὑποτάσσεσθαι ἀλλήλοις (weil in dem „Laster" der Trunkenheit — wir haben aber μεθ. ganz anders verstanden — zugleich eine Verletzung des Gebotes Röm. 15, 2. liege — wie sonderbar herbeigeholt!) — sondern εὐχαρ. τῷ θεῷ, ὑποτ. ἀλλήλοις zeigt uns zusammen die zwei Seiten der Einen Gesinnung und Stellung des Christen. Sehr unnütze Bedenken hat Harl. ferner gegen die „enge Verbindung" von auch V. 22. (so daß er dort dennoch das wenig beglaubigte ὑποτάσσεσθε oder ὑποτασσέσθωσαν einschieben will); denn wahrlich nicht sehr verschiedenartige Ermahnungen spricht der Ap. so in continuo aus, vielmehr soll mit völliger Wahrheit für die Sache grade so auch in der Form das Specialisiren des ὑποτάσσεσθαι für die Gliederungen der Grundstände hervorbrechen aus dem allgemeinen ὑποτ. Aller gegen Alle, denn es ist Eins damit in seinem Grunde. Das ist nun so die Art des Bibelwortes, in die sich Mancher, an die flach spaltende Logik der gemeinen Rede gewöhnt, immer noch nicht finden kann. Wolle man doch die prakt. Ausll. nicht verachten und bei Rieger den schönen Ausdruck für den innersten Zusammenhang und Uebergang zwischen V. 20. u. 21. lesen: „Von der Aufwartung vor dem Thron Gottes mit Beten und Danken schickt man sich auch wieder in die äußerlichen Umstände seines Berufs, und findet, daß Gottes Ordnung und unser unterthäniges Eingeben darein unsere Heiligung am sichersten fördert." Oder in Richt. Hausbibel: „Bei der Beziehung von Allem auf Gott darf doch die selbstverleugnende, demüthige Fügung in den gegenseitigen Verhältnissen nicht fehlen." Ja

1) Part. pro Imp., zu suppliren ἔστε, wie noch bei Matth. zu finden. Dagegen Olsh., indem er wieder zu scharf solches für grammatisch unstatthaft hält, vollends helfen will mit der künstlichen Ellipse: untergeordnet — sind alle Gläubigen! O nein, auch das ja nicht, sie sollen es sein, eigentlich sich unterwerfen.

wohl, Alles, was V. 19. 20. an unächter Erhebung, pietistisch oder schwärmerisch nur vermeintlich zu Gott gerichteter Frömmigkeit mit sich führen könnte, wird erst ausgeglichen, abgewiesen, rektificirt durch die Probe der Aeußerung in V. 21. Selbst wenn ich es mit meinem Psalmen-Singen gebührlich auf διδάσκειν κ. νουθετεῖν für den Andern (freilich nur wie für mich selbst!) anlege, geschiehet das in der dienenden Unterordnung der Liebe, die sich um des Hauptes willen auch jedem Gliede unterordnet — dies allein ist und bleibt die ganz entsprechende, bewährende Aeußerung des Innern, der lebendig thätige Dank, welcher dem Nächsten zu Gute kommt. Harl. bemüht sich, im Vorhergehenden einen Gegensatz des ὑποτάσσ. herauszufinden (etwa φόβος Χριστοῦ dem unordentlichen Wesen zügelloser Freude gegenüber, wie denn allerdings ἀσωτία stets auch ἀταξία sein wird, oder ὑποτ. dem μεθύσκ. entgegen) — und es ist doch so durchsichtig klar auf der hier vom Ap. erreichten Höhe, daß εὐχαρ. und ὑποτ. zusammengehört [1]).

Ὑποτάσσεσθαι, dem aktiven εὐχαριστεῖν beigeordnet, bezeichnet nicht etwa bloß das Faktum des Untergeordnetseins, wie Luc. 10, 17. vgl. 7, 8. sondern hat sehr natürlich und nothwendig den reflexiven Sinn: sich (freiwillig) unterordnen oder unterwerfen, wie längst mit Recht gesagt worden ist. Grotius: Recte hic notarunt eruditi, ὑποτ. esse sono passivum, sensu reciprocum (vielmehr reflexivum). Wobei er dann bemerkt, daß grade bei τάσσεσθαι und seinen Compos. dies häufig vorkomme; wir erinnern besonders für ὑποτ. an Luc. 2, 51. Röm. 8, 7. 10, 3. 13, 1. 1 Kor. 14, 34. 16, 16. Hebr. 12, 9. Jac. 4, 7. u. s. w. so wie an das Subst. ὑποταγή [2]). Motiv dieser Unterwürfigkeit ist hier φόβος Χριστοῦ, jedenfalls die rechte Lesart, seit Griesb. anerkannt (obgleich noch Erasm. gegen die mit Syr. stimmende Vulg. bessern wollte: Dei), hier allein am Platz im zartesten, tiefsten Sinne dieser rara phrasis, wie Beng. es nennt. Denn als Glieder unter dem Haupte sind wir einander unterthan, dieser Hauptgesichtspunkt (s. unsern O.Pl.) schließt hier ab, darum dürfte durchaus nicht ἐν φόβῳ θεοῦ stehen, wie man aus Unverständniß nur korrigirt hat. Mag immerhin (wie Rück. auch nicht un-

1) Ganz blind für diesen Grundgedanken sieht auch Olsh. nicht — „wie in die Aufforderung zur geistl. Freude (das ist eben schon falsch gegriffen) die Ermahnung zur Unterordnung hineinkommen soll?" dann wird willkührlich τῷ θεῷ καὶ πατρί für deutlichen Schluß erklärt — als ob nicht grade das korrespondirende ἀλλήλοις nothwendig noch dazu gehörte hier im zweiten Haupttheile, der seit Kap. 4, 1. 2. zum Wandel im Verhalten gegen einander ermahnt!

2) Nicht Unterwerfung sondern Unterwürfigkeit, 2 Kor. 9, 13. 1 Tim. 2, 11. 3, 4. ja fast auch Gal. 2, 5.

wahr sagt) der Ausdruck dem alttest. φ. κυρίου nachgebildet und gleichsam substituirt sein, mag man ferner mit Pass. richtig sagen: „diese Furcht Christi ist das Werk des Geistes, der da unterwirft und schweiget den eigenen Geist" — so ist doch mit all dergleichen das Pünktlein noch nicht getroffen. Zweimal noch (denn 1 Petr. 2, 13. ist wohl nicht Christus gemeint) finden wir Aehnliches ausgedrückt: 1 Kor. 10, 21. 22. und 2 Kor. 5, 11., doch sind beide Stellen der unsrigen nicht völlig parallel. Wir möchten hier keineswegs mit Harl. in der „Scheu vor Christus" auch nur finden „die Stimmung, die aus der Erkenntniß des Richteramtes Christi hervorgeht" — sondern hier ist es die zarte Scheu des Gliedes vor dem Haupt, welche zur ehrenden Anerkennung des unter gleichem Haupte gleichberechtigten Gliedes neben ihm führt. Dies eigenthümliche zarte φόβος (vergl. nachher in der Ehe V. 24. 33.) ist weniger „Furcht vor Christo" (de Wette) — auch nicht einmal nur „Ehrfurcht gegen Chr." (wie doch Stolz u. v. Eß wenigstens gesetzt) — sondern dieselbe zarte Scheu, Ihn in seinen Gliedern etwa nicht genug zu ehren, welche Kap. 4, 30. den einwohnenden Geist zu betrüben fürchtet[1]). Hiemit ist nochmals, durch Christum als die Gemeinde mit Gott verbindendes, gottmenschliches Haupt auf's deutlichste bezeichnet, wie unser demüthiges Verhalten gegen einander in der Stellung zu Gott in Christo wurzelt, wie das εὐχαρ. u. ὑποτάσσ. zusammengehört. Hiemit ist der Ap. nicht nur zugleich zu V. 15. zurückgekehrt (denn allgemeiner Grund alles Mißverhaltens gegen den Nächsten ist ὑπερηφανία, und zwar als ἀφροσύνη, s. Marc. 7, 22.) — sondern genauer, entschiedener noch zum Anfange der Ermahnung, zur ταπεινοφροσύνη Kap. 4, 2., womit sich nun dies bis Kap. 6, 9. specialisirte ὑποτάσσεσθαι zusammenschließt. Der umfassende Gedanke ganz wie 1 Petr. 5, 5. Phil. 2, 3. Der Dank ist die Demuth und heilige Scheu vor Gott (Hebr. 12, 28. ἔχωμεν χάριν μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας) — dessen bethätigende Aeußerung, da wir Gotte nichts geben können, ist die liebende Hingabe an den Mitmenschen, weil der Vater in Christo dies für sein εὐάρεστον, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας erklärt hat.

Aus dem Allen ergibt sich zur Genüge, wie falsch vorgreifend Manche das in V. 21. enthaltene „Allgemeine, das erst im Folg. auf bestimmte Verhältnisse angewendet werden soll," schon mit Ueberhüpfung grade dieses Grundes nur speciell fassen wollen[2]). Meinst du, nur im speciel-

1) Allioli gut: d. h. aus kindlicher Furcht, Chr. zu beleidigen, der in seinen Gläubigen lebt. — Der Syr., obgleich sicher Χριστοῦ lesend, konnte sich so wenig in φόβος dabei finden, daß er lieber ܐܠܗܐ setzte!

2) Hirschb. Bibel: „Ein Jeder, der seinem Stande nach dem Andern unterworfen zu sein ohnedies schuldig ist u. s. w." Hier ist aber von Allen, dem allgem.

len Verhältniß beginne das ὑποτάσσεσθαι — dann bist du vielleicht desto freier gegen „deines Gleichen" (wie du meinst), ja gegen die Untergeordneten verkehrest du wohl gar das apostol. Gebot in sein Gegentheil, hältst es abwehrend nur dem Andern entgegen: Der muß mir unterthan sein! Die Meinung ist aber vielmehr, daß auch die Vorgesetzten den Untergebenen unterthan sein sollen durch dienende Liebe, sich aufopfernde Herrschaft. (Allioli.) Nicht bloß einen Mitknecht unter dem einigen Herren, ein Mit-Glied sogar unter dem einen Haupte hast du vor dir auch in deinem Untergebenen — darum scheue dich! Insonderheit gilt das natürlich am stärksten den Untergebenen, wo Er, der allein Herr und Haupt ist, Ordnungen gestiftet, als seine Stellvertreter die Einen über die Andern erhöhet hat. Siehe hier in Demuth und Gehorsam den Prüfstein für jedes etwa falsche Christenthum! Vernimm hier im apostol. Wort (o daß es zugleich in That verkörpert dastände!) den fortgehenden, lebendigen „Protest," welchen die Kirche einlegen soll gegen Satans und aller Welt Hochmuth [1]) — auch gegen die letzte, revolutionäre, das Empören heiligende, den Gehorsam und die Ehrfurcht austilgende Weltgestalt! Der Ap. weiß wohl, warum er für alle Geschlechter bis zum letzten bösen Tage der Gemeinde grade die Haustafel zum Schlusse vorhält. Wenn das Alles sich löset, weil und wo kein φόβος Χριστοῦ oder auch nur θεοῦ — die Gemeinde wird in diesem Fundamente feste stehn, zeugen, helfen und halten, so viel noch zu helfen oder halten ist.

Olsh. sagt sehr kurzweg: „Im Fortschritte seiner Ermahnungen kommt der Ap. nun auf die Ehe, über welche er sich ausführlich ausspricht" — aber die eindringende Exegese muß doch wahrlich Antwort suchen und finden auf die Frage: wie „kommt" er denn grade darauf? So viel als nichts gesagt ist hiefür mit der oberflächlichen Bemerkung, die weiter verfolgt in ihrer Vereinzelung sogar den ganzen Gesichtspunkt verrücken könnte: „das gemeinsame Band, wodurch diese ethischen Vorschriften zusammengehalten werden, sei die Idee der Unterordnung, des

---

Christenstande nach, die Rede. Leider auch v. Gerlach: „Seid auch einander unterthan in den Ordnungen, die Chr. gestiftet u. s. w." Aber der Ap. meint für's Erste noch die Eine allg. Ordnung! Flatt leugnet sogar positiv, daß vom Verhältniß der Christen gegen einander überhaupt die Rede wäre, will nur verstehen: Jeder folge dem, dem er zu folgen verpflichtet ist, Gattinnen den Männern u. s. f. Aber welche Beschränkung, welche Verkennung des apostol. Gedankens! Gewiß viele Prediger am 20. Trin. haben den Perikopenschluß besser verstanden und nicht zuletzt limitirt: versteht sich nehmlich, nur wo ihr Vorgesetzte habt!

1) Der große, einzig wahre und tiefe Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben (wie Göthe gestehen mußte) — erscheint sofort auf ethischem Gebiete, in Staat wie Haus, im ganzen Leben als der einzig wahre Gegensatz zwischen Demuth und Hochmuth.

Gehorsams!" Denn so wenig das gradehin zu leugnen ist, so sehr treibt es doch weiter in die Tiefe, wo etwas ganz Anderes noch sich zeigt als bloß „ethische Vorschriften" — bloß „Unterordnung." Nur von demjenigen Gesichtspunkte aus, welcher mit uns im Eph.Br. das vollständige System einer Lehre von der Gemeinde nach dem Sinne des typisch-prophetischen Geistes ausgeprägt findet, verstehen wir auch einigermaßen vollständig, was an diesem Orte grade das unmittelbar anknüpfende, aus V. 20. 21. so plötzlich auffallend hinüberleitende Eingehen in Vorschriften für Ehe, Familie, Herrschaft bedeuten soll. Was wir in der Einleitung (Th. I. S. 39.) ganz vorläufig andeuteten, will jetzt von nahem betrachtet und entwickelt sein. Von Gliederungen, Ständen und Verhältnissen innerhalb der Gemeinde, welche besondre Pflichten des Verhaltens auf dem Grunde jenes allgemein-gliedlichen ὑποτάσσεσθαι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ (τῆς κεφαλῆς τοῦ σώματος) erzeugen, wo das ἀλλήλοις durch ein relativ-specielles Unterordnen der einen Seite modificirt wird, will und muß der Ap. jetzt reden. Weil aber nun der Organismus der Gemeinde nach seinem innersten, wahrsten Leben durchaus nichts gleichsam auf die Menschheit Draufgebautes ist in jenem Sinne, wie man von Alters bis heute gar zu gern die vermeintliche „Kirche" sogleich konstruiren möchte: darum kann der Ap. gar nicht anders als hier das wiederherstellende Eingehen des Neuen, Christlichen in das Uralte und Anfängliche zeichnen, dafür die Grundlinien ziehen, auf daß der auslegende Geist hieraus weiter das ganze Verständniß eröffne. Es gibt Naturgrundlagen geselligen Verhältnisses, auf welche die Menschheit von der Schöpfung her so fest und tief angelegt ist, daß dieselben überall noch im Bestande, selbst eines versunkensten Heidenthums von der sich bauenden Kirche vorgefunden werden [1]). Mit diesen Naturgrundlagen faßt sich die Gemeinde, wurzeldurchdringend allein richtig, neumenschlich das Neue zu bauen, so ganz in tiefe Einheit zusammen, daß sie diese Verhältnisse sofort zugleich für ihre Haupt- und Grund-Organismen erklärt. Es gibt nun aber wirklich drei solche Haupt- und Grundstände der Menschheit, wo auf der Basis eines gegebenen Naturverhältnisses, in drei Stufen entwickelt, jedesmal ein Mensch dem andern an Gottes Statt untergeordnet ist; diese Vermittlung zugleich anerkennend und ausgleichend mithin baut sich die Gemeinde von unten herauf, besser von innen heraus

1) Mehr oder minder verrückt, verkehrt, entwürdigt, wie das Ehe- und Familienleben in Israel und der Heidenwelt, wie die als famulitium weiter entwickelte familia in der Sklaverei — dennoch irgendwie vorhanden. Erst das Christenthum treibt die positiv antichristliche, muthwillige Zerstörung hervor, die Empörung wider alles Herrschen, damit nur nicht Christus darin herrsche.

also, daß nun in solcher Gliederung des Verhältnisses jedesmal beide Theile den wiederherstellend neuen Segen des Lebens in Christo, in der Liebe empfangen. So gibt die Kirche ihren weihenden, umwandelnden Segen der natürlichen Ehe sammt Allem, was daraus erwächst. Von der Dreiheit nachher etwas Näheres, jetzt müssen wir noch im Allgemeinen möglichst kurz und einleuchtend ein wenig reden von dem bei aller bisherigen Auslegung des Eph.Br. fast ganz Verkannten, in der theolog. Schule wenigstens nirgends in's klare Wort Hervorgetretenen.

Freilich, mehr als ein Buch könnte man schreiben — besser: mehr als alle Bücher zeugt fortwährend die Geschichte davon, wie es von der höchsten Bedeutung ist, daß der Ap. hier in diesem Br. grade so und nicht anders in die natürlichen Grundverhältnisse menschlichen Zusammenlebens eingeht. Aber er stellt das eben in großartigster Einfalt hin, ohne die ganze Fülle von Gedanken, die in ihrem Komplex als ein hochwichtiges Axiom dem Uebergange zwischen V. 21. u. 22. unterliegt, nur mit einem Wörtlein anzustreifen — er überläßt das dem Leben, der Geschichte, dem Geiste, der das Wort uns deutet, wenn wir wahrhaft aufmerksam lesend fragen: Wie kommst du doch mit einmal auf die Frauen und ihre Männer? Steigest aus deiner Gemeinde Christi zu Haus und Familie herab? So zu schreiben für Aufschluß und Bewährung im Lauf der Jahrhunderte, so nicht zu theoretisiren auf Menschenweise und doch Grund- und Wurzeltheorie zu liefern im einfältigst-praktischen, sogleich auf die Sache losgehenden Wort: das ist im Unterschiede von unserem armen Schreiben Signatur der **heiligen Schrift!**

Hier gilt es Exegese, die mehr voraussetzt, sucht und findet als womit man etwa sonst bei Menschenbüchern zufrieden wäre. Nur völliger Unverstand sonderlichen Unglaubens an das, was γραφή bedeutet, ist es, wenn man dem ewigen Sinn beschränkte Zeit-Rücksichten substituirt. Wahrlich die „sittliche Ermahnung" des Ap. geht hier nicht bloß über — „zur Erläuterung des christlich Gesellschaftlichen und dessen, was damals bürgerliches Leben heißen konnte" (B.-Cruſ.) — sondern der Ap. lehrt und predigt ermahnend nur dasselbe, was für die ganze Dauer dieses Weltlaufs jeder Pfarrer seinem Sprengel, jeder Zeuge, Evangelist und Prophet im Namen der Kirche noch immer den Völkern zu predigen hat. Auch Alles, was etwa jetzt nicht bloß bürgerliches, auch kirchliches Leben heißen mag, wächst nur aus Ehe, Familie, Herrschen und Dienen hervor [1]). Die Gliederungen auch der neuen Gemeinde unter ihrem Haupte, weil

1) Der Erhalter des Menschengeschlechtes führt immer wieder dem Erlöser entgegen, hat dem Verderben mindestens diese Gränze gesetzt, daß mit Ehe und Familie wieder Anfang und Frische und Neuheit da ist. Siehe Nitzsch Predd. VI. Auswahl, S. 53.

es den neuen Menschen in Christo gilt, können sich dennoch fundamental nur auf das natürlich-Menschliche beziehen. Dieselben Verhältnisse sind zugleich die Grund-Organismen in Christo, wo sein heiligender, neumachender Geist „einsetzt" — um ein jetzt in Gebrauch kommendes gutes Wort zu nehmen [1]). Und nicht allein das, erst in Christo werden diese Verhältnisse selbst wieder das, worauf es der Schöpfer mit ihnen angelegt hat. Grot. redet (nur fälschlich schon bei V. 21., wie wir sahen) vom ὑποτάσσεσθαι secundum ordinem naturalem, civilem, ecclesiasticum; wir sagen dazu: der ordo naturalis prägt sich, die prima stamina noch unzerstört, mit consensus gentium im ordo civilis aus, der ordo ecclesiasticus aber weihet, reinigt erst den civilis, macht aus seinen Charten eine Wahrheit, führt allein mit Erfolg in den ordo naturalis zurück. Wahrlich allein mit Erfolg! Es gibt noch Ehe und Familie, aber das wahre, seiner eingebornen Idee ganz entsprechende Ehe- und Eltern-Verhältniß, die wahre Ehemännlichkeit, sodann mit dem Mütterlichen vereinte Väterlichkeit alles weiteren Herrschens, Weiblichkeit, Kindlichkeit und Hausgesindlichkeit alles weiteren Gehorchens entsteht nur in Christo durch den Geist, der in der Gemeinde mahnt und schafft. Die Berlenb. B. weiland sagte hier am rechten Orte, mit wenigstens tiefer Ahnung dieses allgemeinen Sinnes im heiligen Texte des Eph.Briefes: „Da siehet man, was der Geist Gottes bei dem Artikel von der Kirche für Gründe der Gesellschaft macht. Im bürgerlichen Wesen ist nicht einmal eine rechte Socialität, da muß etwan Meister Hans zusammentreiben. Aber in der Schrift ist die wahre Sittenlehre, und soviel man davon der Polizey kann appliciren, das wird die Polizey nicht ruiniren!" Wie soll man erst jetzt es ausdrücken, jetzt wo die Gesellschaft sich gründen will ohne Gründe, wo der Socialismus und Kommunismus anstatt des Polizeystaates und der Staatskirche verheißt, rechte Socialität und eine ächte Kommune, die doch nicht mehr Gemeinde sei, zu schaffen — aber freilich verheißt als ὑπέρογκα ματαιότητος, Hochschwulst der Leere nach 2 Petr.

1) „Christenthum als eine Bestimmtheit des Menschenthums hat in seiner kirchlichen Ausübung das Menschliche überhaupt zu seiner Voraussetzung" — dieser Ausdruck bei Nitzsch genügt uns eigentlich noch nicht. Was dann weiter (Prakt. Theol. I, 265. 266.) gesagt wird von der Vereinigung des Christenthums mit Familie und Staat, von den dargereichten Kräften der Verjüngung und einheitlichen Entfaltung, von der Einheit der Begriffe göttlicher Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt mit dem Begriffe des Reiches Gottes, also daß die Kirche sich den vorausgesetzten Verhältnissen von Staat und Familie (besser Fam. u. St.) mit Nothwendigkeit und zugleich mit Freiheit ergibt — ist alles völlig wahr bis dahin, daß wir auch den leisen Gegensatz des Natürlichen und Christlichen, wonach von „Ergebung" die Rede wird, weggewischt, hier die innerste Einheit anerkannt wünschten.

2, 18. 19. — wo Herr Omnes, der im alten Menschen sich nur selbst ruiniren kann, noch viel weniger sich selbstregierend zurechtbringen wird, als es Meister Hans dem Treiber gelingen konnte? Möge der Herr uns Zeugen erwecken für Deutschlands Wiedergeburt auf dem Wege, wo allein von der Geburt her wiedergeboren werden kann, die so predigen ohne Predigtstuhl, wie z. B. Marbach, der in seiner wahrhaft erquicklich durch die Sündfluth brechenden Schrift wohl zu reden weiß! „Das ächte Christenthum bestätigt überall die natürliche Lebensordnung, es heilt sie auch, heiligt und kräftigt sie" — dann von der welt- und reichsgeschichtlichen Bedeutsamkeit der großen That Luther's, worin er die Lebensordnung im Volksorganismus durch seine Haustafel wieder zur Anerkennung brachte [1]). Dieser Schriftsteller denkt schwerlich dabei an Paulus, den Größeren vor Luther, dem der Reformator nur wieder das Wort frei macht, schwerlich speciell an den Eph.Br. — aber seine christlich-politische Rede gibt aus dem Leben besseren Kommentar, als die geistliche Schule bisher geliefert hat.

Hieher gehört ferner, was wir auch schon etlichemal andeuteten und nicht genug beherzigen können: daß der ganze Eph.Br., namentlich sogar hier, wo es die organische Gliederung des Ganzen, also die „Verfassung" im tiefsten Sinn gilt, doch nichts zu reden hat vom „Staat" insonderheit. Wahrlich wiederum nicht aus temporären Mangels Verschuldung, sondern richtig und maaßgebend für alle Zukunft, wenn man's recht verstehet. Die Pflichten der Obrigkeit (wenn sie christlich ist) scheinen zu fehlen, aber das ist nur Schein. Selbst wenn damals die Gemeinden in und um Eph. gläubige Statthalter u. s. w. gehabt hätten oder gar schon ein „christl. Staat" im Kleinen gewesen wären — wer weiß, ob der Ap. darum anders geschrieben, ob er die Regierenden vor der Gemeinde hier noch sonderlich mahnend angeredet hätte. Was hieher gehört, ist hinlänglich zuletzt angedeutet für die „Herren" Kap. 6, 9. — wird vielmehr von der Ehe her durch die Elternschaft aus der Wurzel hervorgeholt. Denn obwohl der Ap. nicht ausdrücklich es dazu sagt, stellt er doch eben hier die Fundamente auch alles Staatslebens zurecht [2]) und weiset implicite den Staat an die Kirche, weil nur diese solchen festen Grund zu legen vermag. Und wie legt und festigt sie denselben? Indem sie nicht nur predigt von Gehorsam, Gottesfurcht, Liebesgemeinschaft, wie kein Gesetz vermag,

1) Franz Adolf Marbach, Deutschlands Wiedergeburt. Leipzig bei Teubner, 1848. S. 41. 42.

2) So sagt Olsh. im Kommentar als ein verlorenes Wort, nicht weiter verfolgend für die Exegese des großartigen Zusammenhanges und Sinnes im Text: „daß das wichtige Institut der Ehe gleichmäßig die Elemente der Kirche wie des Staates in sich beschließe."

auch das göttliche nicht — sondern den Geist darreicht, daß ihr Wort Wahrheit und Leben werde. Wiederum für solche Wirksamkeit bedarf die ächte Kirche, die Kirche des Wortes und Geistes im strengsten Nothfall keiner anderen Formen, als sie damals hatte zur apostolischen Zeit, wo sie sich nicht aus Noth sondern in freiem Beschlusse der sonst wohl auch zu äußeren Bildungen einer abermaligen Theokratie mächtigen Gottesmacht auf Wort und Geist beschränkte — wie Christus ihr Haupt. Gut und löblich, relativ nöthig, temporär heilsam, sogar naturgemäß immer wieder angestrebt zeigen sich alle staatsähnlichen Verfassungsformen der Kirche; doch insoweit sie damit eingeht in das ferner Menschliche, theilt sie darin auch dessen Wandelbarkeit [1]), darum kann das N. T., darum hier am geeignetsten Ort der Ap. keine kanonische Norm aufstellen für irgend eine kirchliche Verfassung im politischen Sinne. Vielmehr um jedes Mißverständniß abzuhalten, fährt er nicht etwa fort: ihr Hirten und Lehrer, ihr Aeltesten, Diakonen u. s. w. Man kann und darf zwar, ja man muß für die Erscheinung noch etwas, was man „Kirche" nennt, fassen als die besondere „Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher" — wie Rothe lehrt; aber hier liegt zugleich die bedenklichste, haarscharfe Gränze des Irrthums für Theorie und Praxis, ganz natürlich, weil hier, was des Geistes ist, sich eingehend mit dem Wesen dieser Welt berührt. Nicht bloß die papistische Monarchie wie die ultrareformirte Demokratie scheitern hier zum Verderben, sondern auch auf der Stufenleiter zwischen diesen Extremen in der ganzen Mannigfaltigkeit geschichtlichen Lebens ist überall eigentlich die gleiche Gefahr. Bloß parallel mit andern verfaßten Gemeinschaftskreisen darf sich die Kirche nie geberden, denn sie ist berufen, das Innere von allen zu werden, sollte sie auch fast ihre besondre Aeußerlichkeit darüber drangeben.

Wie Vorgesetzte und Untergeordnete in Kirchenverfassung sich zu verhalten haben, dafür hat einerseits der Ap. schon in seiner „Haustafel" den Spiegel gestellt, in seinen Haupt- und Grundständen alle weitere Gliederung und Verfassung schon mit gefaßt (wie wir Th. I. S. 39. sagten) — genügend für alle dem analoge Weiterentwickelung in besonders-kirchlichen Formen, wie unser O.Pl. jetzt ausdrückt. In diesem Spiegel mögen sich die wohl auch einer Special-Gemeinde gleichsam angetrauten Hirten, wie die einem Volke verlobten Könige, die geistlichen Nährer und Pfleger,

1) Die sichtbare Kirche ist eine Republik oder Monarchie und auch wieder nicht: ihre diesen Gegensatz ebenfalls ausgleichende Verfassung bildet sich im Laufe der Zeiten je nach Bedürfniß und Verhältniß zur Welt je nach der einen oder andern Seite hin. Vgl. was einst Pufendorf de habitu rel. chr. §. 17. u. 32. über die Frage nach monarchischer, aristokratischer oder demokratischer Gestalt der Kirche sagte.

Väter und Herren insonderheit erkennen! Anderseits hat er für das Recht des Amtes als Dienst am Wort in Vollmacht des Geistes durch ganz Kap. 1—3. die Fundamente gelegt, dann Kap. 4, 11—16. das Gehörige zur Genüge voran gesagt. Wenn er insonderheit vom Episkopat, dessen Konstruktion unsern jetzigen Historikern des Urchristenthums wie Politikern des gegenwärtigen Standes so viel zu schaffen macht — merkwürdig gar nichts ausspricht, so will er uns damit lehren: Der ächte Episkopat in Christi Kirche liegt einerseits hoch über aller Aehnlichkeit mit Reichen dieser Welt im Gebiete des Geistes, eben darum anderseits, wenn er in diese eingehen muß, doch außer seinen Regeln in vollkommener Freiheit des inneren Lebens. Ein bestallter Bischof kann zum Segen werden und zum Fluch, ein durch Menschen gänzlich unbestallter kann Völker und Zeitalter hüten, weiden, bauen. Darum wird zart und rein gehalten auf apostolischer Stufe noch, was nur im Geiste gilt; die kanonische Schrift hat kein cyprianisch ausgeprägtes ὑποτάσσεσθε und ὑπακούετε auch für dieses Verhältniß, wie sehr bald hernach die canones ecclesiae — höchstens Hebr. 13, 17. neben dem πείθεσθε für das Wort Gottes noch ein evangelisches ὑπείκετε für die Personen seiner Diener, welches bereits das Nachgeben bei menschlicher Schwachheit anstreift. Was endlich die Apokalypse mit „Engel der Gemeinde" bezeichnet, weiset ganz in den Geist. Wenn und so weit das geistige Wirken der Kirche die Volks- und Staats-Organismen wahrhaft durchdringt, kann man mit Rothe (Ethik I, 420.) sagen: „in demselben Verhältniß tritt die Kirche immer mehr zurück gegen die sittliche Gemeinschaft," nehmlich jene speciell hervortretende „Kirche," von der wir vorhin sagten; eigentlich aber ist das nur möglich, indem umgekehrt alle sittliche Gemeinschaft immer mehr in Gemeinschaft mit dem Herrn, in die wahre Kirche aufgeht.

Von der Dreiheit, die sich in Ehe, Familie, Herrschaft gestaltet, wollten wir nun auch etwas andeuten — wir ahnen es freilich mehr als daß wir in diese Tiefen der Abbildlichkeit aller Dinge durch Korrespondenz mit oberen Verhältnissen schon klar einschaueten, machen darum auch nicht Anspruch, nur von Jedermann verstanden zu werden. Daß man wieder an Grund, Weg und Ziel denken kann, liegt etwa noch näher, nicht so ganz in der Tiefe: denn daß aus dem Anfang und Fundamente der Ehe dann auf dem Wege des Wachsthums die Familie, zunächst Eltern und Kinder, sich entfaltet, daß wieder die ausgeprägteste Unterordnung unter besondre Herrschaft nur dem Ziele des Wandels, dem allgemeinen Unterthansein V. 21. um des einigen Herrn willen parallel gehet, ist so ziemlich klar. Wollen wir aber auch das Trinitarische, ja das Abbildliche für die Perioden göttlicher Vorbereitung, Führung, Vollendung des Rei-

ches darin erfassen, so müssen wir fest ausgehen von der Stellvertretung Gottes, welche hier Statt findet auf jeder der drei Stufen bei dem Uebergeordneten. Wie alles Kindverhältniß, alle dem entsprechende Vaterschaft in dem einen, rechten Vater wurzelt, aus ihm den Namen trägt, war uns Kap. 3, 15. gesagt; dies wird jetzt in die Mitte genommen, so daß wir vorwärts und rückwärts merken sollen, wie auch alle Ehemannschaft und Herrschaft vom rechten Ehemann und Herrn Bild und Recht an sich hat. Ist nicht jeder „Herr" auf Erden ein Repräsentant des „Herrn im Himmel," wie jeder Ehemann des himmlischen Bräutigams und Mannes seiner Gemeinde? Indeß dies genügt noch nicht, insofern Gott der Vater nur eben in Christo sich als Vater offenbart, vor Christo zuerst nur als Gott und Herr schlechthin aufgetreten ist (im alten Bunde), wiederum die Vermählung mit Christo gewiß nur durch den Geist zur Vollziehung kommt: so merken wir ein Anderes im Hintergrunde, der Geschichte nun erst entsprechend. Das Verhältniß der Unterthanen oder Knechte zum Herrn als solches ist nothwendig dem A. T. parallel, wo der Vater, den tiefsten Grund legend in Vorbereitung, sich für's Erste geltend macht als den Gehorsam fordernden Oberherrn. (Unbeschadet, daß diese Forderung mit innerster Wahrheit zu erfüllen, das Ziel bleibt bis zu 1 Kor. 15, 24—28. hinaus.) Prinzip und Element aber jeder ächten Erziehung, die es außerhalb des Gemeindelebens wenigstens abbildlich, anfangsweise zum Scheuen vor den Vätern (Hebr. 12, 9.) bringt, ist, in der Natur verhüllt, in der Gemeinde nun offenbar und vollkräftig der Sohn, der durch sein „Unser Vater" das Ehren des Vaters auf Erden heiligt, vollständig erst hervorbringt. Und steht uns nicht, als wofür die ganze Zeit, wo jetzt Gotteskinder in Christo erzogen werden, nur eine Hinführung sein kann, das dritte, vollkommene Testament der Hochzeit des Lammes mit seinem Weibe, natürlich in der Vollendung des Geistes bevor? Wird nicht der verborgene Vatergott, der im A. T. als Herr gebietet, jetzt im N. T. durch den Sohn als Vater offenbar — wird nicht dieser Sohn, wenn sein heil. Geist ganz gereinigt und geheiligt hat, sich mit der gereinigten Familie der Kinder des Vaters als ihr Haupt und Mann auch völlig vereinigen und vermählen? Also die für den engern Kreis jedesmaliger, wiederholter Entwicklung und Ausgestaltung auf Erden uns Grund, Weg und Ziel zeigende Dreiheit entspricht dennoch in umgekehrter Ordnung[1]) einer trinitarischen Stufenfolge des Reiches Gottes: die hier als (vorläufiges wie letztes) Ziel der Hineinbildung des

1) Man wolle sehen, wie unser von Kap. 1. an geltend gemachtes Prinzip sich durchführt: im Grunde wieder das tiefste Vorbilden des Zieles! im Ziel erst die aufgerichtete Wahrheit des Grundes!

Gehorsams in das ganze Volk verlangte Unterthänigkeit der Untergethanen ist wieder nur parallel der von weitem grundlegenden Haushaltung des A. T., wo Gott zuerst die Herrschaft behauptet; der Weg der Kinder in der Familie, auch hier die Mitte, fällt abbildlich zusammen mit dem neutestamentlichen Prinzipe der Erziehung; endlich schon auf dem Naturgrunde der Ehe, wovon jetzt Alles ausgehen muß, erhebt sich in halb verborgener Spiegelung des „großen Geheimnisses" (in welchem die Anfänge der Menschenbildung mit dem Ende der Menschheitsführung zusammenfallen) das prophetische Ahnungsbild einer Vermählung, zu der die Gemeinde für ihr Haupt heranwächst unter des Geistes rein und herrlich machender Zucht. In dieser Vermählung ist dann alle Herrschaft und Vaterschaft verklärt mit aufgenommen; wie aber dies das letzte Ziel bleibt, so hat es eben darum der Schöpfer, der Alles mit Bezug auf Christum schuf, schon in dem Grunde der Menschheit, in dem Eheverhältniß von Adam und Eva her prophetisch mahnend, heimlich dazu vorbereitend abgeschattet. —

Mögen unsere Leser vielleicht nicht so weit mitgehn wollen, wir lenken gern wieder ein zum Anerkannten in allgemeiner offnem Gesichtskreis: aus der Familie, aus dem koncentrirten Leben des Hauses, wo Kindersinn von Eheliebe geboren wird und famuli sich darum reihen, erwächst noch immer das sittliche Leben der Völker, auch das geistliche Leben der mit den Völkern verwachsenden Gemeinde — wie am Anfang Abrahams, Isaaks, Jakobs Haus die Wurzel Israels wurde. Nicht bloß als die „materielle Naturgrundlage" oder das „allgemeine Fundament, auf dem alle sittl. Gemeinschaften nach ihrer materiellen Naturseite ruhen" (wie Rothe lehrt), gilt es hier die Geschlechtsgemeinschaft und was sich nun durch Zeugung Physisch-Ethisches um diesen Kern erweiternd gestaltet; sondern vielmehr das Ethische, das Geistige und Geistliche selbst ist in demjenigen Grunde der Schöpfung, dessen Vorgängigkeit vor aller materiellen Entwicklung Rothe nicht kennen will, das Urfundamentale der Ehe. Wenn Rothe nach seinem Schema richtig die „Familie" und die „Kirche" als die beiden Gränzgebiete seines in sechs Gliedern verlaufenden Kreises erkennt, als die beiden „Grundsphären" oder „Grundgemeinschaften," so erlauben wir uns hier nur mit einem Wort anzudeuten, daß eben darum auch die Einheit beider viel tiefer liegen muß, daß der eigentliche „Kern," den diese Gränzhüter des Fleisches und des Geistes umschließen sollen, unmöglich in all dem „Sittlichkeits-" und „Bildungs-" Wesen dazwischen liegen kann, sondern selbst nur für die Zeitlichkeit des Entstehens in der christlichen Ehe (der tiefsten Zuchtschule des Geistes zur Heiligung), für die Ewigkeit der Vollendung in dem dogmatisch-

ethischen Grund- und Schlußstein, alleinigen (umsonst verworfenen) Eckstein aller Systeme — der Vermählung mit Christo!

„Die Kirche muß es dringend wünschen, daß der Glaube auf den Wegen der Erziehung an den Menschen komme." So schreibt Kahnis, und dieser fast zu schwach noch bloß von dringendem Wunsch redende Satz ist wenigstens um so wahrer, als genau zugesehen jedenfalls, umfassender genommen, der Glaube nur auf diesen Wegen der „Erziehung" an den Menschen kommt. Das zu erstrebende Ziel, der eigentliche Normalzustand mithin ist nur da, wo die menschliche Erziehung von Anfang in die göttliche sich einordnet, wo die Christengemeinde sich durch geistlichen Segen über die Kinder von den Familien aus bauet. Aber freilich, wenn derselbe Kahnis dazu setzte: „solches kann nur in einem Staate geschehen, welcher seine sittlichen Zwecke an das Christenthum knüpft, in dem aus allen sittlichen Kreisen die Predigt des Wortes entgegentritt" — was wollen wir nun seit der Revolution? Zum Glücke führen uns die christlichen Familien in der Apostelzeit, die der Eph.Br. doch auch schon voraussetzt, sogleich den Beweis, daß die Erfüllung jener Verheißung: So wirst du und dein Haus selig! nicht durchaus des christlichen Staates bedarf. Nennt Marbach (S. 135.) das Leben in der Familie und im Hause „das Herzblatt unseres Volkslebens" — nun so wollen wir uns deß getrösten, daß wenigstens bei dem Volke der Gläubigen aus diesem Herzblatt, auch wenn es allein stehen bliebe bei der Verwüstung des Heiligthums mit Beil und Barten (Ps. 74, 5. 6.), sich das lebendige Gewächs erneuern kann und wird. Aber das Herzblatt wohl zu bewahren und pflegen werden wir desto dringender im Eph.Br. ermahnt. Kahnis hat Recht: „An der Ehe, dieser Grundlage aller Staaten, tritt besonders klar hervor, wie das Christenthum die Gestalten natürlichen Lebens zu verklären wisse." Leider dagegen zeigt auch das Antichristenthum seinen hinter das Heidnische noch zurückschreitenden Atheismus oder Satanismus immer offener durch den Krieg sogar gegen dies Heiligthum der menschlichen Natur. Die neueste Philosophie dieser Art weiß auch in diesem Sinne nichts mehr von Adam und Eva, schreckliche Dinge lauern im Hintergrund ihrer urschlammigen Prinzipien, verbergen sich auch mitunter nicht mehr; die Praxis vollends weiß die Konsequenzen schamlos genug zu ziehen. Schon bei Michelet[1]) wissen die Herren, die nach dem jetzigen Standpunkt der Naturwissenschaften den Mythus vom einzigen ersten Menschenpaare im Garten Eden gebührend aufgegeben haben[2]), die Monogamie sammt al-

1) Der historische Christus und das neue Christenthum. S. 96 ff.

2) Man merke dagegen, wie Eph. 5, 31. 32. die erhabenste Lehre von Christo und der Gemeinde fest mit dieser heiligwahren Urgeschichte verbunden wird!

lem sie voraussetzenden Familienleben aus dem ursprünglichen Zustande wegzubringen; Oikodomos weiset ohne Weiteres auf die Fortpflanzung der Thiere, ist dann freilich so gütig die Ehe noch als von der Freiheit des Menschen errungene, sittliche Ordnung anzuerkennen, jedoch nur im höchst gemeinen Sinne, dem Eigenthum und Besitz parallel, ohne Begriff von der innersten Bedeutung für die Persönlichkeit des Menschen in Gott. Und was die gemeine Praxis des Kommunismus hier begehrt, um auf ihre Weise Hegel's „Thiergarten" als Eden [1]) wiederzubringen mit Sturz aller Sittlichkeit, können wir mit Schauder jetzt vielfach lesen und hören. Ein Julian Löwe [2]) begehrt als Erstes und Letztes die Aufhebung der väterlichen Gewalt und der Ehe: vollständige Emancipation jedes Zwanzigjährigen — Auflösbarkeit jeder sogenannten Ehe (bei der keine Vermögensgemeinschaft mehr erlaubt sein soll) auf jedes bloße Verlangen eines Theils, weil — „die Ehe nur dann ein Band sei, dessen sich freie Menschen nicht zu schämen haben" — beantragt schließlich, daß der Staat sofort im Voraus je auf 5000 Seelen ein Findelhaus errichte für die von ihren Eltern abgelieferten Kinder! Wahrlich nur einen Schritt noch von der bequemeren, jeden Thiergarten überbietenden Weise der Areoi-Kommunisten auf Tahiti, dessen Bekehrung Frankreich freilich nicht leiden will! Wenn uns nun, damit wir so etwas nicht für vereinzelte Narrheit halten, ein Marbach in großen Zügen vorführt, wie seit Ludwig XIV. von Frankreich aus die Ehe prostituirt worden, dieselbe Ehe, in welcher hauptsächlich auch die Wurzeln der Heiligkeit des Rechtes liegen, aus welcher das Volk an Leib und Seele herauswächst, die der Grundstock aller Berufe und Stände, der Mittelpunkt aller Erziehung und die ursprüngliche Heimath aller geistigen Innigkeit des Lebens ist [3]) — so zeigt uns doch wohl solcher Blick in's Leben, mit welcher gewaltigen Wahrheit unser Eph.Br. Alles zuvorversehend geschrieben ist, wie jetzt erst nach beinahe zwei Jahrtausenden sein fünftes Kapitel in hellem Glanze zu leuchten anhebt für die mitten in solchem Verderben den letzten Sieg erkämpfende Gemeinde. Wahrlich nicht bloß „in ihrer idealen Würde" (wie Olsh. meint) wird hier die Ehe behauptet, sondern in ihrer zuletzt allein siegenden Wirklichkeit. Wiederum dennoch nicht in so scharf abschneidendem Ge-

---

1) Dorner, über Reform der evang. Landeskirchen u. s. w. S. 9.

2) In dem entsetzlich vernünftig rasenden Schandblatt (eins unter den vielen jetzt): Was fehlt noch? Will er doch für Göthe's Wort: der einzige wahre und tiefe Gegensatz sei der zwischen Unglauben und Glauben — nach Napoleons „tiefsinniger" Maxime: Ce n'est que *le ventre* qui gouverne le monde! substituiren den Gegensatz zwischen Reich und Arm.

3) S. die vorhin genannte Schrift S. 51. 140. 141.

genſatz mit aller noch dem Chriſtenthum irgend entgegenkommenden Naturordnung, wie Kniewel[1]) ſagt: „eine Ehe, die nicht in Chriſto geſchloſſen und durch Sein Wort geheiligt und erhalten wird, iſt nur ein äußerer leiblicher Verein!" — ſondern alſo daß in dem Typus von der erſten Schöpfung her auch noch der lebendige Keim, an welchen das neue Weſen der Gnade anwächſt, erkannt und geehrt werden ſoll.

Hiemit haben wir nun wohl den Hauptgeſichtspunkt des ganzen Abſchnittes Kap. 5, 22—6, 9. hinreichend erhellt; was die ſpec. Dispoſition zunächſt für den Eheſtand betrifft, ſo bemerken wir alsbald an ihr, daß ſie wieder ſachgemäß eigenthümlich und neu iſt, denn der Geiſt hat auch dieſen Brief gebaut, wie die gothiſchen Dome, bei aller Symmetrie nirgends bloß parallel, im Einzelnen ſtets wechſelnd nach der Fülle des Lebens. Die Spitze, welcher dieſer Zwiſchenbau gleichſam zuſtrebt, liegt V. 31. 32. in dem Geheimniß, welches ein Schriftwort ſchon prophetiſch bei der Schöpfung des Weibes ausſpricht; denn als Typus dieſes Geheimniſſes von Chriſto und der Gemeinde führt hier der Ap. den Eheſtand ein. Weil aber das Ganze zugleich, unbeſchadet dieſer jetzt erſt gegebenen tiefſten Eröffnung des Geheimniſſes Chriſti, dem ermahnenden Theile gehört, ſo wird natürlich formell davon die Einrahmung hergenommen. Auf die Ermahnung der Weiber (die es als die Untergeordneten zuerſt bedürfen) folgt die der Männer: jedesmal wird die vorangeſtellte Ermahnung ſelbſt (die ſchon zum Urbilde des Verhältniſſes weiſet) näher begründet durch Einblick in dieſes urbildliche Verhältniß, dann zur Ermahnung für das abbildliche zurückgeführt. Der erſte Einblick vom Standpunkt des Weibes aus V. 23. bleibt noch dabei: Chriſtus iſt Haupt — deutet jedoch ſchon mit σωτὴρ τοῦ σώματος die hingebende Liebe, die ſich den Leib erſt bereitet, ein wenig an. Der zweite, tiefere Blick für den Mann hebt erſt die Leibes- oder Fleiſcheseinheit völlig hervor, wie ſie in freier Liebe Chriſti zur Gemeinde freilich anders gilt, das eigentliche Geheimniß, deſſen Abſchattung nur die Ehe zeigen kann. Ferner: wenn zuerſt ein bloßes ὑποτάσσεται für die Seite des Weibes, der Gemeinde genug war, Alles enthielt — ſo muß hernach V. 25—28. das ἠγάπησε Chriſti viel reicher ausgeführt werden, wie ſich zeigen wird, indem es dem Ap. allerdings dabei mehr noch um Chriſtum zu thun iſt als um die Männer, denen jedoch gleichwohl vorbildlich einigermaßen auch dies Alles geſagt iſt. So viel voraus, mit Verweiſung auf die Tabelle am Schluß, die dem Leſer ſchon Alles im Ueberblick zeigen kann, und nun endlich, nachdem wir dem Verſäumten ſein Recht gethan, auch zum Einzelnen, wozu die Exegeſe gewöhnlich unvorbereitet überſpringt.

1) Babel und Zion, S. 21.

**V. 22.** Die Weiber (sollen sich unterordnen) den eigenen (oder ehelichen) Männern, als dem Herrn.

Die durch einander gehenden Lesarten, deren Verzeichniß man in jedem krit. Apparat haben kann, schieben bald (an verschiedenem Orte wiederum dies) ein ὑποτάσσεσθε, bald nach ἀνδρ. ein ὑποτασσέσθωσαν ein. Das Erste (wofür der Syr. sich entschied) könnte aus Kol. 3, 18. herübergenommen sein, das Andre (Vulg.) wenigstens, vielleicht auch das Erste, nur dem Bedürfniß der Ergänzung seinen Ursprung verdanken, dazu (wie schon Erasm. sagt) dem kirchlichen Lesen des Abschnittes für sich. Jedenfalls sind wir auch, wie Beng., Griesb. u. s. w. vorbereiteten, Rück., Harl. u. Viele sich entscheiden, überzeugt, daß der Ap. keins von beiden geschrieben hat[1]). Zum eng fortführenden, unmittelbar aus dem Allgemeinen das Besondre herausnehmenden Uebergang, der hier große Bedeutung hat, wie wir gesehen, paßt eben bloß die sogenannte Ellipse, oder die Redeweise, welche Win. eigentlich nicht so nennen will, wo ein Wort aus dem vorhergehenden Satz herüberzuziehen ist, ἀπὸ κοινοῦ resonat, mit Hier. zu reden. Weil übrigens ein ὑποτασσέσθωσαν als Imp. oder das auf alle Fälle in Kol. sicher stehende ὑποτάσσεσθε zu ergänzen bleibt, so ist auch Bengel's nicht zu übersehende Folgerung aus dieser Anrede richtig schon für die Weiber, wie für die Kinder und Knechte nachher: *omnium* est ergo audire et legere scripturam! Der Ap. schreibt nicht etwa bloß an Vorsteher: Prediget ihnen dann aus meinem Briefe, daß sie sich unterwerfen sollen! Ja den Weibern gebührt sogar die Ehre der ersten Unterweisung, des primus locus in der Haustafel, weil ihre ächte und rechte Weiblichkeit den tiefsten Wurzelsegen für das Empfangen der Gemeindegnaden hat. Auch das ist nicht ohne Bedeutung, daß erst hernach für Kinder und Knechte ein stärkeres ὑπακούετε folgt (dagegen V. 33. ἵνα φοβῆται noch lieblich mit φόβος Χριστοῦ parallel geht); obgleich derselbe Bengel, der dies bemerkt (*conjugum* major paritas!) — dann eben so richtig erinnert, daß ὑποτάσσεσθαι zugleich das Allgemeine sei, wie Röm. 13, 1. Natürlich ist von heidnischer oder auch nur alttestamentlicher Unterworfenheit des Weibes in der Gemeinde Christi nicht mehr die Rede, eben so wenig wie sonst von erzwungenem, gesetzlichem Gehorsam irgendwo; dennoch bleibt die Unterordnung in ihrem vollen Recht. Sie ist Gottes Ordnung nicht nur seit 1 Mos. 3, 16. um der Sünde willen, in der dadurch entstandenen Schwachheit und Begierlich-

1) Womit dann Cod. B., Clem. Strom. IV, 8. und das ausdrückliche Zeugniß des Hier. übereinstimmt.

keit ungeachtet der Schmerzen, sondern schon vorher, ehe diese Verstärkung eintrat, nach der ersten Schöpfung des Weibes. Grotius: vir in id conditus ut imperet — und dieses Mannes Männin, obwohl von ihm genommen, gehört doch eben darum, so wie noch aus andern Gründen zum Gebiete der ihm als Gottes Bilde zur Herrschaft untergebenen Kreatur. Man sehe, was der Ap. davon 1 Kor. 11, 7—9. und 1 Tim. 2, 13. schon vor V. 14. sagt. Abgesehen von dem inneren Tendiren zum Abfall von der Genüge in Gott, das wirklich bereits in Adams Verlangen lag und noch heilend ausgeglichen wurde, abgesehen von diesem theosophisch-mystischen, wohlbegründeten Verständniß des ersten Nicht-Guten am Menschen vor Gott, der Entstehung des Fleisches an der Stätte der Heilung (was nicht Jedermanns Ding ist) — ohne Zweifel bleibt das Weib schon als vom Manne gekommen und genommen etwas Dazugekommenes, Untergeordnetes, erst durch den Mann mit Gott Vermitteltes. Passf. redet sehr wohl davon, wenn er anhebt: „des Weibes natürliche, nothwendige Stellung und Pflicht in dem Ehestande ist Unterthänigkeit" — dann fortfährt zu zeigen, wie uns im A. T. die Urwahrheit auf den Grund solcher natürlichen Unterwerfung schon in der untergeordneten Erschaffung führt, hierauf auch, wie seit dem Urgericht über die Sünde bei allen Völkern das Weib um ihrer Eitelkeit und ihres Ungehorsams willen gegen Gott noch tiefer als der Mann gebeugt erscheint. Dies Alles wird in Christo wohl gereinigt, verklärt, das Gerichtliche wie das Gesetzliche darin weggenommen, sogar der tiefere Gehorsam des empfangenden Glaubens (wie voran im Maria) zum desto größeren Segen gewandt, dennoch wird nicht aufgehoben sondern erfüllt, was von Anfang war. Wenn Rück. meinen kann, hier habe der Geist des Christenthums damals noch nicht seinen, einer späteren Entwickelung vorbehaltenen Sieg über das jüdische Wesen errungen[1]) — so hat nicht nur Harl. ihn zurechtgewiesen, sondern Olsh. stärker noch seine Rede zu den „frivolen Träumereien von einer zu erwartenden Emancipation der Frauen" gerechnet, gegen welche grade „diese energische Erklärung des Ap." gilt. (Richt. auch gut: „Das ist ein christlicher Ehefrauen-Gottesdienst; ihn hassen alle Wiederhersteller des Fleisches"). Die Emancipation der femme libre, des widerwärtigsten Mißgeschöpfes der Naturverkehrung, tödtet nicht bloß das Christliche, sondern auch das Germanische, ja das Fränkische u. s. w. — ihr gegenüber ist mehr Wahrheitsgrund noch in der gesteigertsten Sklaverei des

1) Und ähnlich wieder B.-Cruſ., der die Unterordnung (sogar in allen drei Verhältnissen!) aus der „Sitte jener Zeiten" herleitet: der Ap. suche wenigstens das Verhältniß möglichst zu veredeln, füge deßhalb dem ersten Satze, der eben den Begriffen der Zeit angehörte, sein ὡς τῷ κυρίῳ bei!

Weibes durch Entwicklung des Gottesgerichtes bei manchen Heiden. Zur Heiligung im tiefsten Sinn und Segen des Abbildes, dessen Urbild uns der Ap. zeigt, ist das Weib heilsamlich untergeordnet, und ein ächtes Weib, das sich selber erkennt, wird es dankbar annehmen: „wenn sie kann und darf auf die Kraft des Mannes ihre Schwäche stützen, ihren Verstand durch den Stärkeren leiten läßt, und ihr bewegliches Gemüth sich einem ernsteren und festeren Gemüthe unterwirft." (Passy.) Denn „um des Weibes Natur und Weise willen," wie sie vollends mehr noch im Fall geworden, obgleich ein Analoges bereits in der ersten Anlage war, wird Gottes Ordnung beibehalten, weil Christi Geist nur allmählig erziehungsweise neu und stark macht. Das Weib ist länger, gewissermaßen stets noch dem Kinde verwandt im Eigenwillen der Schwachheit, der Laune, des vorherrschenden Gefühls u. s. w. Darum die Unterordnung, in welcher es nur gewinnen kann und soll; wie denn in einer noch anderen, über diese ὑποταγή des einen Theils hinausliegenden Betrachtung der Ehe, welche gewiß auch der weiteren Entwickelung des Ap. (V. 28. ἑαυτῶν σώματα) zu Grunde liegt, von gegenseitiger Ergänzung geredet werden muß[1]). Eine Polarität des Männlichen und Weiblichen geht durch die ganze Natur; auf ihrem Gipfel, für den Menschen trägt sich das vom Leiblichen her wundersam über auf die Individualität der eigentlichen Person. Ist nun der Mann mehr Geist, Verstand, Charakter, das Weib mehr Seele, Herz, Gemüth — so wird ja gewiß auch dem Manne sein Mangel erstattet durch die Gemeinschaft, nicht bloß inwiefern seinem Wirken, Lehren, Bilden, Herrschen ein ganz und innig hingegebenes Gebiet sich öffnet, sondern des Weibes Herz und Gemüth kann, soll oft genug die Verirrungen seines Verstandes, Härten seines Charakters heilen auf dem verborgenern Wege des tiefsten und schönsten Wirkens. Ja dieselbe stärkere Reizbarkeit des Weibes, welche ihm von der niederen, äußeren Welt her die Leidenschaft und Laune bringt, hat in der Tiefe der für Unten und Oben verbundenen, einigen Menschennatur zum Korrelat ein offneres Ahnungsvermögen für das Geistige, Göttliche; daher die Heldinnen des Glaubens und der Liebe vor den Männern schon in der evangelischen Geschichte, daher am Ende dieselben Männer, deren Jeglicher seinem Weibe gegenüber Christum abbildet, wiederum als in der Gemeinde nur weiblich erscheinen, also die höhere Weiblichkeit, in welcher wieder darum das Weib vorbildlich vorangehen muß, für uns Alle der Weg wie das Ziel der Vollkommenheit ist. (Von Maria der Jungfrauen durch den heil. Geist im Glau-

1) Vom Finden des Ersatzes in dem Andern, wenn ich mich selbst nun erst recht erkenne, wenn grade das Ausgleichende mich anspricht, im wundersamen, magnetischen Zug der Brautliebe, den Spr. 30, 19. (als zweideutiges Naturbild) meint.

ben — so wird Christus noch immer empfangen und ausgeboren.) Daß diese Gedanken keineswegs abschweifen, sondern das ὑποτάσσεσθαι nur aus dem apostol. Texte selbst modificiren und begründen, wird uns ja wohl aus V. 28 ff. klar werden.

Wenn Rück. bei τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν korrigiren möchte: „oder eigentlich, wie die Zeit es ansah, die Männer, denen sie angehören" — so könnte man ihn schon korrigiren mit der Antwort: der Ap. sagt aber grade nicht so, hat keinen Ausdruck für die Gehörigkeit oder Hörigkeit des Weibes im Sinn falscher Zeitbegriffe. Sogar 1 Kor. 7, 2., wo beide Geschlechter gleichstellend von ἔχειν geredet wird, lesen wir ebenfalls ἑαυτοῦ γυναῖκα neben ἴδιον ἄνδρα, grade daraus aber zeigt sich vielmehr, daß genauer betrachtet ἴδιος ἀνήρ (wie auch 1 Petr. 3, 1.) nur die sprachgebräuchliche starke Bezeichnung für Ehemann ist, oder (wie B.-Cruſ. ausdrückt) sich auf die Rechtmäßigkeit der Ehe bezieht — wir setzen dazu: die geheiligte Ausschließlichkeit derselben[1]). Könnte man doch sonst, vollends nach dem allgemeinen Satze V. 21. den Ap. mißverstehen, als ob er hier noch nicht von der Ehe, nur von einer Unterordnung der Weiber unter die „Männer" insgemein reden wolle. Ferner ist von Bedeutung, was auch schon im Voranstellen der Unterworfenen alle dreimal sich zeigt (Beng. qualescunque sunt superiores), daß der Ap. bei τοῖς ἀνδράσιν keine Ausnahme gestattet: den ungläubigen Männern und Vätern eben so wohl, wie den wunderlichen Herren! „Nicht alle gläubigen Weiber in Eph. haben Christen zu Männern gehabt" (Paſſ.) — und obwohl sich in solchem Fall das Heilige der Ehe wesentlich herabstimmen muß, bleibt es doch im Grunde vorhanden; V. 23. 24. behält seine Wahrheit, auch wenn die Männer keiner Ermahnung wie V. 25 ff. zugänglich sind. Weiteres Eingehen jedoch in diesen Fall gehört nur insoweit noch zur Exegese, als wir anerkennen, daß der Ap. allgemein spricht, schon dem Naturgrunde der Ehe, der Leibes- und Fleischeseinheit die Abbildlichkeit beilegt, um welcher willen er sogleich fortfährt: ὡς τῷ κυρίῳ. Mit Seml. nach Thom. Aqu. hier κύριος vom Ehemanne (1 Petr. 3, 6.) zu verstehen ist unmöglich, schon weil dann κυρίοις gesetzt sein müßte zu ἀνδράσιν, aber auch nach allem sonstigen Zusammenhang. In beiden Ermahnungen entspricht sich das Wie der Unterwerfung und der Liebe, auch Kap. 6, 5. 7. bringt weitere Parallele — unangesehen, daß bereits der Zusammenh. des ὡς τῷ κυρίῳ mit ἐν φόβῳ Χριστοῦ vorher entscheidet. (Etwas anders gewandt, nicht völlig parallel stehet Kol. 3, 18. ὡς

1) Also nicht bloß ἴδιος in späterer Gräcität (nach Winer) ganz parallel mit ἑαυτοῦ, sondern für diesen Fall etwas Bestimmteres, wie Harl. richtig bemerkt und mit Stellen belegt. Vgl. noch Tit. 2, 5.

ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ.) Dies ὡς ist nicht etwa gar s. v. a. weil, was Flatt sehr seltsam noch am angemessensten findet: wie ihr ja, demgemäß daß ihr dem Herrn gehorchet, der euch das Gebot gab, den Männern unterthan zu sein. Sondern in dem ὑποτάσσ. findet offenbar (was V. 24. ganz heraustritt) eine typische Vergleichung[1]) Statt, ganz wie V. 33. φοβῆται auf φόβος Χριστοῦ zurückweiset. Nicht bloß: indem sie „dem Gebote Christi gemäß" (ist es denn ein jetzt erst neues Gebot Christi?) den Männern Gehorsam leisten — „ehren sie in diesem Betragen den Herrn" (wie Matth. u. B.-Cruſ. ausdrücken, daß wir es verbinden), sondern in und an der Person des Mannes ehret das Weib den Herrn, weil auch der Mann abbildlich Haupt ist, das ist der klare Sinn nach V. 23. („Weil der Mann in dem ehel. Verhältniß die Stelle des Herrn vertritt" — so v. Gerl. scharf und überführend.) Uebrigens versteht sich freilich, daß dies typische „als dem Herrn oder Haupt" keine völlige Gleichheit meinen kann, daß dem Ehemann persönlich dieselbe volle, unbedingte Hingabe zukäme, wie sie dem Herrn allein gebührt[2]); denn theils wäre das abgöttisch gegen das Grundwort aller Schrift (Matth. 4, 10.), theils wird grade deßhalb ὁ κύριος vorher unterschieden. Allerdings nicht διὰ τὸν ἄνδρα, wenn man das von der sündigen Menschenperson versteht, sondern insofern auch διὰ τὸν κύριον, aber nicht bloß weil er es geboten sondern weil er es geordnet, den Mann zu κεφαλή (und κύριος) gesetzt hat: also dennoch διὰ τὸν ἄνδρα, d. h. weil es der ἴδιος ἀνήρ, eben der Ehemann ist, wegen der abbildlichen, stellvertretenden Manneswürde. (Siehe, warum auch deßhalb ἰδίοις nicht fehlen durfte.) Beng. unterscheidet diesmal zu fein ohne Grund, sogar wider die typische Anschauung, welche der Mittelpunkt des Ganzen ist, wenn er nur zu suppliren gebietet: ὡς αἱ γυναῖκες τῷ κυρίῳ (was freilich im Satze zuerst das Nächste) — denn das V. 24. folgende ὥσπερ ἡ ἐκκλησία gehört doch wahrhaftig dazu. Sein Satz: *non est comparatio* cum obedientia, quam Ecclesia praestat Christo, sed cum ea, quam ipsa uxor Christo praestare debet — ist eben das grade

1) Matth. findet sie unpassend, weil es hier gar nicht auf das Wie ankomme, sondern darauf daß sie überhaupt unterthan seien! Eine völlige Verkennung des Ganzen, indem vielmehr V. 24. ὥσπερ und V. 25. καθώς, V. 28. 33. οὕτως höchst bedeutsam steht, wie wir sehen werden.

2) Τὸ ὡς οὐ πάντως πανταχοῦ ἰσοτιμίας ἐστίν — sagte schon Chryſ. Derselbe läßt es dann freilich noch ungewiß, ob zu verstehen sei (wie wir abgewiesen): εἰ καὶ μὴ διὰ τὸν ἄνδρα, ἀλλὰ προηγουμένως διὰ τὸν κύριον — oder (was allein buchstäblich richtig): ὅταν ὑπείκῃς τῷ ἀνδρί, ὡς τῷ κυρίῳ δουλεύουσα ἡγοῦ πείθεσθαι. Ganz entsprechend ist V. 28. ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα, wo sogleich V. 29. lehrt, daß keine bloße Vergleichung: wie ihr dem Herrn gehorchet — zu verstehen sei.

Gegentheil von V. 24. und hebt sich auf in dem höheren: est comparatio uxoris cum Ecclesia. Kap. 6, 7. u. Kol. 3, 23. καὶ οὐκ ἀνθρώποις (per se spectatis) erklärt die Sache vollkommen. Wenn der Ap. ein ὑποτάσσεσθαι des Eheweibes im Allgemeinen vorfindet, voraussetzt, für diese in der ganzen Menschheit bestehende Ordnung nicht einmal erst ausdrücklich auf das alttestamentl. Grundgebot von Schöpfung und Sündenfall her verweisen darf, so ist nur dies ὡς τῷ κυρίῳ das Neutestamentliche, Neue, was er dazubringt: „um alles Knechtische auszuschließen" (Olsh.) — um alles Gesetzliche, Gerichtliche darin evangelisch aufzuheben, den zwischen eingekommenen Fluch wieder zum ersten Segen zu wenden. „Das Eine und das Andre, Herrschen und Unterthan sein, soll von nun an ganz anders als bis daher gemeint und gehalten werden." (Pass.) „Das Hausregiment ist also nicht auf obrigkeitlichen Fuß und Zwang zu setzen, sondern auf einen gelinden und doch wirksamen Einfluß, wie das Haupt in Glieder" (Rieg.) — wie sollte nicht der Leib gern, vertrauend, natürlich (jetzt in der neuen Natur) seinem Haupte sich unterordnen?

**V. 23. 24.** Denn (der) „Mann" ist „Haupt" des Weibes, wie auch Christus Haupt der Gemeinde, (eben) Er (als Haupt auch vollkommen) Heiland (oder Beleber) des Leibes; aber wie die Gemeinde Christo sich unterordnet, also auch die Weiber den eigenen (oder ehelichen) Männern in Allem.

Diese freilich etwas ungeschickte Uebersetzung des eigentlich Unübersetzbaren, um wenigstens möglichst alle Feinheiten wiederzugeben, wird sich rechtfertigen. Voran ein Wort davon, wie τῆς γυναικός in der Parallele mit τῆς ἐκκλ. ohne Weiteres die ursprünglich schöpfungsgemäße, damals auch in Israel (nach früheren Uebergängen der Duldung des Unrechts), ja selbst im Heidenthum fast herrschend gewordene Monogamie voraussetzt, sie solchergestalt für das N. T. auf's unbedingteste bestätigt. Ἀνήρ stehet hier ohne Artikel (den sonst die Rec. setzte) nicht bloß (nach Win. §. 18.) sprachgebräuchlich für als einmal vorhanden gedachten Gegenstand, sondern zugleich als allgem. Begriff und Name, gleich als wenn wir sprächen: Mann ist und heißt s. v. a. Haupt — oder: wer Mann ist, ist eben damit Haupt. (Ganz wie σωτήρ hernach bei σώματος.) Ferner, obgleich in ὡς τῷ κυρίῳ mitbegriffen lag, daß ἀνήρ auch = κύριος ist, so tritt doch jetzt ein Anderes hervor mit κεφαλή, welches neben σῶμα (schon auf die V. 28 ff. stärker hervorgezogene Einheit weisend) unmöglich weiter nichts heißen kann, als eben wieder „Oberhaupt" oder Herr; worin ein neuer

Beweis, daß wir schon Kap. 1, 22. dies Wort von Christo richtig verstanden haben, für die zugleich gliedliche Gemeinschaft Desselben, der sonst auch aller Welt Herr ist, aber nur seiner Gemeinde, seines Leibes Haupt. Auf diese Stelle Kap. 1, 22. 23., wie sie sich Kap. 4, 15. 16. entwickelter wiederholte, weiset jetzt P. zurück und nennt eben sowohl abbildlich für Christum als im Naturgrunde mit einer gewissen physischen Wahrheit (wegen des leibl. Zusammenhanges) den Mann des Weibes Haupt — eben so 1 Kor. 11, 3. Den Tiefsinn hierin mit der die Physik deutenden, ja begründenden Metaphysik der Theosophie zu entwickeln unterlassen wir billig, wollen bloß die schon vielsagende Bemerkung hingeben (die wir bei Kap. 4, 16. vorbereiteten): hier, in der Ehe zeigt sich die vollkommenste, unmittelbarste Gliederung des Zusammenhanges im großen Leibe der Gemeinde unter dem Einen Haupt, nehmlich eine solche ἀφὴ ἐπιχορηγίας, daß im eminenten Sinn sogar ein Glied für das andre die vices des Hauptes vertritt. Wenn Olsh. sagt: „die leitende, bestimmende Macht" — so erschöpft das den Begriff κεφαλή noch keineswegs, denn es ist ein Zwiefaches dabei vergessen: der physisch-eheliche Zusammenhang, welcher nach der Natur des Menschen durchaus auch in die Seele und Persönlichkeit wirken muß[1]), die damit wieder zusammenhängende Vermittlung und Hinüberleitung der Gnade Christi, des geistlichen Lebens vom Haupte her durch den Mann, was wir in σωτήρ erkennen werden. Christus ist und bleibt voran und eigentlichst das Haupt der Gemeinde: daß man hier nicht wieder die „unsichtbare Gem." der „würdigen Glieder" substituiren darf[2]), hat wohl unser ganzer Kommentar bisher genügend erwiesen.

Bei dem zu κεφαλή als erklärend, weiterdeutend gestellten σωτήρ ist sowohl καί als ἐστί zu streichen, wie man jetzt fast einstimmig anerkennt, wie auch Vulg. nur ipse salvator hat. (Freilich dann ein zuweilen fehlendes ejus bei corporis.) Ganz richtig bemerkt Harl., mit dem καί — ἐστί habe man wohl versucht, dem scheinbar abgerissenen Zusatz eine Beziehung auf den ἀνήρ zu geben; diese Beziehung wäre natürlich, so allein vorangestellt, grundfalsch[3]), obgleich hernach die Anwendung auf den mit Christo verglichenen Ehemann unleugbar sich ergeben wird. Für's Erste jedenfalls ist σώματος parallel mit ἐκκλ., αὐτός (wofür Holzh. ein „ebenfalls" einschob!) mit ὁ Χρ. in starkem Nachdruck, grade wie V. 27. dasselbe αὐτός emphatisch gesetzt ist. Er selbst, und im Urbild Er allein vollständig, nur Er im ganzen Sinn ist σωτὴρ τοῦ σ. — das will allerdings der Ap. mit diesem für Gott und Christum geheiligten Namen sagen;

1) Weil es dabei σῶμα gilt und nicht bloß κοιλία, vgl. 1 Kor. 6, 13—17.
2) Wie Flatt, mit der seltsamen Behauptung, daß ja nur für diese V. 25 ff. gelte.
3) Holzh., der das will, wird von Harl. u. Matth. gebührend abgewiesen.

mithin liegt ungeachtet der typischen Koincidenz Christi mit dem Ehemanne hierin, besonders in dem hervorhebenden αὐτός ein relativer, nicht sehr leise sich andeutender Gegensatz. Der Ap. thut ganz gebührlich Christo voran die Ehre, Seine Person und Würde als im höchsten Sinn unvergleichlich herauszuheben, oder das, was Rück. sehr ordinär die „hinkende Seite" der Vergleichung nennt, erhaben voranschreiten zu lassen. Aus diesem Gesichtspunkte nun erklärt sich gewiß am einfachsten das auffallende ἀλλά, womit V. 24. fortfährt: wie Calv. es als nihilominus nahm, Beng. sich anschloß: Vir autem non est servator uxoris, in eo Christus excellit, hinc *sed* sequitur[1]). Daß dieser Gegensatz wiederum kein absoluter sein kann, σωτήρ gewissermaßen auch dem ἀνήρ als κεφαλή zukommen muß, werden wir hernach behaupten; jetzt aber heißt uns das Wort: σωτήρ im vollsten Sinne — und αὐτός hebt uns Christum hervor, folglich ist ἀλλά ganz angemessen. Zwar will Win. S. 376., um der unstatthaften Annahme, ἀλλά könne je schlechthin Folgerungspartikel sein, zu entgehen, den adversativen Sinn aus der hinzugedachten andern Seite des Verhältnisses erklären. Wir sollen lesen, gleich als hätte P. geschrieben: ἀλλ' ἡ ἐκκλ. ταύτῃ τῇ κεφαλῇ, τῷ Χριστῷ, ὑποτάσσεται, οὕτω καὶ κτλ.[2]) Aber obgleich Olsh. dies ganz einfach findet und billigt, so müssen wir uns doch mit Rück. u. Harl. dagegen erklären, mit dem Ersteren sagen: für solchen Sinn würde nicht ἀλλά sondern δέ erfordert. Nur können wir nun weder was Rück. noch was Harl. annehmen, als besser gelten lassen. Der Erstere: P. habe sich (ein wenig ungeschickt schreibend) den Weg versperrt, seinen Schluß auch als Schluß vorzutragen, da breche er schleunig ab, zur Sache zurückzukehren. Also, wenn wir anders recht verstehen: „Aber, was ich eigentlich sagen wollte, wieder auf die Weiber zu kommen!" Wem kann das gefallen? Harl. nennt's milder und einfacher: „Partikel der Rückkehr zum Thema nach einem Zwischengedanken" — aber das ist fast dasselbe (wie er selbst es dafür erklärt), ruhet auch auf der falschen Annahme, P. habe irgend einen Zwischengedanken gestellt! Sehr wahr Olsh. hiegegen: „der Zusatz αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώμ. will sich doch gegen die Auffassung als Digression zu sehr sträuben; wozu diese den Lesern ohnehin bekannte Bemerkung, wenn sie eine Abschweifung sein sollte?" Sie ist nichts weniger als das, und Harl. meint fast sich selbst widersprechend auch: „der Ap. habe diesen Zusatz gewiß nicht mit dem bestimmten Bewußtsein, daß er eigentlich den Beweis störe, festgehalten und ausge-

1) Brandt: „Was hingegen der Mann im Verhältniß zu seinem Weibe nicht ist. Uebrigens soll eine christl. Ehegattin in ihrem Manne (wenigstens) ein Bild von Christo sehen" u. s. w.

2) Schon die Berl. B. versucht ähnlich zu übersetzen: „nun aber."

sprochen!" Wir sahen schon, er muß ihn voranstellen, um Christum als gewissermaßen einzig κεφαλή hervorzuheben; insofern also liegt etwas Wahres in der „Rückkehr" zum Thema, wie unser O.Pl. solch eine „Rückkehr zur Ermahnung" aus dem Einblick in das urbildliche Verhältniß, ganz parallel mit V. 33. anerkennt. Aber daß diese Rückkehr hier mit ἀλλά, V. 33. mit πλήν geschieht (Beides gewiß in gleichem Sinne, nicht wie Olsh. für πλήν die Rückkehr nach „Abschweifung" ganz angemessen findet), hat beidemal gleichen Grund: was Abschweifung, Zwischengedanke oder dgl. heißen soll, war (V. 29—32. noch viel mehr) ein Versenken in den höheren, volleren Sinn, wonach das im Abbild Repräsentirte doch eigentlich nur für das Urbild gilt, hiernach also ganz entsprechend folgt ein Sed oder Nihilominus. Diesmal v. Meyer's Note fast getroffen bei dem ersten Aber: „wiewohl das (σωτ. τ. σώμ.) der Mann nicht sein kann" — wir möchten bloß modificiren: nicht so völlig, eigentlich [1]).

Und nun zu der andern Seite, wonach σωτήρ doch auch als für das Abbild mitgültig betrachtet werden muß. Ja, für Christum voran heißt es voll und stark wie sonst immer: Erlöser, Heiland — nur nicht, wie Harl. will, als Grund für κεφαλή (er, der Erlöser, ist als solcher das Haupt!) sondern umgekehrt, weil ja grade τοῦ σώματος dabei schon vorausgesetzt wird: als Haupt des Leibes ist er eben dieses Leibes Heiland. Aber sofort merken wir in dieser ungewöhnlichen, engen Verbindung mit σῶμα [2]), daß der Ap. anspielend nach seiner Weise, das Wort vielsinnig ausdeutend wirklich zugleich ein Mittleres ausdrücken will, welches pro suo captu sich auch auf den Mann als Haupt seines Weibes und Leibes beziehen lassen soll. Erasm. will ein wenig dahin: qui salutem dat corpori. Hier gilt nun etwas, was fast Niemand bisher bemerkt hat, obwohl es in σωτὴρ τοῦ σώματος deutlich gelesen werden kann [3]):

1) Verfehlt für den Inhalt, obwohl grammatisch möglich ist bei B.-Cruf. die Auskunft, zu ergänzen: dennoch aber, obgleich auch der Gatte zur Verpflichtung hat — nehmlich dem Leibe zu helfen! Doppelt verfehlt; denn es fällt dem Ap. nicht ein, schon in die Pflicht der Männer vorzugreifen, sodann bildet ja Verpflichtung des Vorgesetzten keinen Gegengrund wider die Unterwerfung, sein Wohlthun ist vielmehr neue Ursach dazu.

2) Der Ap. wechselt um der Einheit willen ausdrücklich die Verbindungen, indem sonst nichts natürlicher zusammengehören würde als κεφαλὴ τοῦ σώματος, σωτὴρ τῆς ἐκκλησίας. Diesmal will er im umfassenden Worte σωτήρ (in dessen Sprachgrund eingehend) vom ersten, eigentlichen Erlösen hinüberleiten zum fortgesetzten σώζειν τὸ σῶμα.

3) Wenn de Wette, die Unächtheit der Pastoralbriefe voraussetzend, σωτήρ (als nur hier und Phil. 3, 20.) für „bei Paulus ungewöhnlich" erklärt, so ist wenigstens das daran, daß er ein sonst in den meisten Briefen wenig vorkommendes Wort hier mit besondrem Grunde hervorzieht. Wenn de Wette ferner es „sonderbar mit σῶμα in Verbindung gebracht" findet, so werden wir eben diese Sonderbarkeit begründen.

der Ap. etymologisirt σῶμα, wie wir schon zu Kap. 1, 23. (S. 201.) darauf gedeutet haben. Je mehr das unsern Lesern auffallen möchte, desto genauer sei es (mit Hülfe von Steph. thes.) erörtert. Bekanntlich sind hier die Philologen, ja schon die Griechen selbst von Alters her nicht einig über das Etymon: Plato (Cratyl. p. 400. c.) läßt uns die Wahl zwischen zwei Herleitungen. Die erste, von σῆμα als Grab (σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι) — hat Schaden in Erlangen nach einem pythagoräischen Satze gebessert, σῆμα lieber für Zeichen: τύπος γάρ τίς ἐστιν τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα. Wir werden wohl Beides als künstliches Zurücktragen philosophischer Ansichten in ein anschaulich natürliches Konkretum der ältesten Sprache verwerfen müssen, abgesehen von dem Dorismus σῶμα, σᾶμα, σῆμα. Dasselbe gilt gegen Plato's zweite Etymologie von σώζω, wonach es heißt: ἔχειν τὴν ψυχὴν τοῦτον τὸν περίβολον, ἵνα σώζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα. Dabei scheint nur die Zurückführung auf σώω, σώζω richtig als einfach nahe, dagegen die aktive Wendung der Form auf -μα eben so falsch wie der künstliche Gedanke. Die Philologen jetzt halten sich größtentheils an Aristarch's Observation, daß ursprünglich bei Homer σῶμα der Leib des Todten sei (der noch lebendige Organismus dagegen δέμας), mithin wäre dann (nach Georg. Curtius) dieser übrig bleibende Leib: ὃ σώζεται, was unsrer sinnlichen Wahrnehmung erhalten bleibt, wenn die Seele in den Hades geht. Was wollen wir dazu sagen? Der homerische Sprachgebr. hat seine Richtigkeit, immerhin mag dann auch diese Etymologie als die älteste, ursprünglichste gelten, obwohl noch darum zu streiten wäre, ob dies „Uebrigbleiben" grade ein σώζεσθαι sei. Aber schon seit Hesiod gebraucht die Sprache das Wort recht eigentlich vom lebendigen Leibe, später sogar für Mensch oder Person gradezu (σώματα ἐλεύθερα den Sklaven entgegen, wie Offb. 18, 13. überhaupt mancipia); vollends in's N. T. paßt durchaus kein Gedanke mehr an jene Urbedeutung, hier ist (wie der Eph. Br. versiegelt) σῶμα stets ausdrücklich lebendiger, irgendwie lebensvoller Organismus, kein πτῶμα, vgl. unsere Note Th. I. S. 196. Sollte denn diesem die ganze Sprache nachher beherrschenden Sinn keine Etymologie entsprechen, wenn auch nur, daß wir nicht gegen Vater Homer streiten [1]), eine später dazugekommene, substituirte, wie ja der Sprachgebr. Aehnliches uns zuweilen zeigt? Ist doch nichts natürlicher, als die Zurückführung auf σώω, σάω, σάος, σῶς (*salvus*, alere), wozu selbst θάω, ζάω, ζώω gehört: nicht bloß physisch id quod alitur (receptaculum cibi,

1) Obgleich die Sache noch nicht so ganz fest steht. Denn zu Il. 18, 461. vgl. 3, 23. bemerkt (anders als Eustath.) der alte Scholiast auch: νεκροῦ φασι σώματος μὴ ἅπτεσθαι λεόντα. Wogegen dann wieder 1 Kön. 13, 28. zu stellen wäre, u. s. w.

wie man auch gesagt hat), sondern weiter und tiefer: quod vivificatur, salvatur, das Belebte, fortwährend in Leben, Heil, Gesundheit Erhaltene. Das ist doch σῶμα für sich, ohne Verhältniß zur ψυχή. Damit hätten wir auch vollständig die Etymologie, nach welcher hier Paulus (dem am Ende das Etymologisiren in sprachgemäßer Weise so gut erlaubt wäre wie unsern Philologen) σωτήρ daneben setzt; wir vermuthen zunächst, daß dies die im damaligen Bewußtsein kursirende Herleitung sei, weil sie dem Sinne ganz entspricht, ja wir sind glücklicherweise sogar im Stande, dies zu belegen. Nach *Olympiod.* vita Plat. am Ende haben die Athener ihrem Philosophen die Grabschrift gesetzt: *Τοὺς δύ' Ἀπόλλων φῦσ', Ἀσκληπιὸν ἠδὲ Πλάτωνα· τὸν μὲν ἵνα ψυχήν, τὸν δ' ἵνα σῶμα σόοι.* In welcher epigrammatischen Spitze die Voraussetzung einer anerkannten Etymologie wohl unverkennbar erscheint. Merkwürdig endlich, daß grade in der einzigen Stelle noch, wo Paulus außer den Pastoralbr. σωτήρ hat, Phil. 3, 20. 21. wieder derselbe Bezug auf das herzustellende σῶμα sich findet.

Also der Ap. sagt σωτῆρ τοῦ σώματος mit anspielender, enger Verbindung, eben darum auch nicht ὁ σωτήρ (wie man korrigirt hat), nicht τοῦ σώματος αὐτοῦ (wie Luth. nach einer, dennoch nicht allgemeinen Lesart der Vulg. beifügt), sondern so recht bezeichnend nur die zwei Worte zusammen. Er will gleichsam ausdrücken: Leiber des Leibes[1]) — oder Beleiber, Beleber, Nährer, Pfleger, was dann im Griech. mit Heiler, Heiland, Helfer oder Wiederhersteller zusammenfällt[2]), und grade das ist die im Wort ergriffene tiefe Wahrheit für Christum, der sich den Leib erst rettend wieder geschaffen hat, ehe er nun, ihm zum Haupt sich gebend, ihn ἐκτρέφει καὶ θάλπει, womit V. 29. nochmals auf's deutlichste den Gedanken bestätigt, fortführt, entwickelt. Freilich mehr selbst in dem zweiten Sinne, der alles dem σῶμα zufließende Leben umfaßt, will er sagen als „Fürsorger" (wie Stolz übers.), das ἐκτρέφειν ist sehr ernstlich gemeint; aber in diesem Sinne, den der Ap. nun übergehend an das Christo κατ' ἐξοχήν gebührende σωτήρ durch σῶμα knüpft, ist wirklich ein wenig auch der Ehemann seines Weibes und Leibes Nährer und Pfleger, d. h. Heil- und Lebengeber, was Harl. mit großem Unrecht, die Einheit der tiefen Anschauung, die mystisch durch das Ganze sich zieht, brechend für „ungehörig" erklärt. In diesem σωτήρ ist voraus angedeutet, was dann V. 25 ff. für die Männer herausnimmt als tertium compa-

1) Und was kann wohl treffender für κεφαλή passen nach dem, was wir Th. I. S. 191. 192. II. S. 144. von der Bedeutung des Hauptes für den ganzen Leib gesagt?

2) Der Syr. wählt hier weislich nicht ܦܘܪܩܢ (wie Luc. 2, 11. Apostg. 13, 23. 1 Joh. 4, 14. Judä 25.) sondern ܡܚܝܢ vgl. dazu 1 Kor. 15, 45.

rationis: die hingebende Liebe des Hauptes an seinen Leib. Mithin ist σωτ. τ. σώμ. auch nicht (nach Olsh.) „lediglich Apposition zu κεφ. τ. ἐκκλ., die lediglich den Zweck hat, Christum deutlicher als κεφ. hinzustellen" — sondern diese Apposition will bereits Beides: die volle Würde Christi (αὐτός daher!) bezeichnen, die Analogie des abbildl. Verhältnisses dennoch anbahnen mit sinnigem Uebergang. Wir geben diesmal Rück. Recht: daß doch einige Beziehung auf Mann und Weib gedacht werden müsse, daß doch in mancher Hinsicht auch der Mann seinem Weibe σωτήρ sei [1]). Wobei indeß mit v. Gerl. eben so wahr zu sagen bleibt: daß dieser Zusatz auf den Ehemann keine volle Anwendung finde.

Ueber den Zusammenhang des mit gewisser Einschränkung zu den Weibern zurückkehrenden Ἀλλ' ὥσπερ (wofür wir nicht ἀλλ' ὡς oder ἀλλὰ ὡς lesen möchten) ist schon Alles gesagt: grade dies ὥσπερ, das kaum unächt sein kann, betont stark das Wie der Unterthänigkeit: in freiwilliger, vertrauender, dankbarer, sogar naturgemäßer, ganz von selbst sich verstehender Abhängigkeit innigster Verbindung — wie die Gemeinde an Christo, der Leib am Haupt als seinem Lebensquell hängt. Auch ἰδίοις möchten wir mit Harl. gegen Lachm. (auf Cod. A. gestützt) als bedeutsam zurückkehrende Wiederholung behalten. Ἐν παντί verstärkt das ὑποτάσσεσθαι, wie κατὰ πάντα Kol. 3, 20. 22. Die Allgemeinheit der Unterordnung (wie der Kinder unter die Eltern) erweiset sie als eine naturwüchsige, in Verhältniß der ganzen Personen gegründete. Die Ausnahmen, wo Gotte mehr als den Menschen zu gehorchen ist, verstehen sich von selbst; eine Erwähnung davon aber würde die Reinheit der Anschauung stören. Daß der Ap. übrigens nur „eine christliche Ehe im Auge habe" (Harl.), bestreiten wir, wenn das heißen soll: wo auch der Mann Christ ist. Der Mann als Mann fordert in jeder Ehe mit Recht seine Ehre, wenn auch die Störungen oder Ausnahmen stärker werden, wo noch die Gemeinschaft des Glaubens fehlt. Wollte denn etwa der Ap. den gewiß nicht wenigen Frauen damals, die ungläubige Männer hatten, die Unterwerfung erlassen? O nein, er hat sie und ihre Männer schon V. 22. mitbegriffen.

Gewiß aber nicht bloß auf der „Gemeinschaft des geschlechtlichen Eigenthums, d. i. der geschlechtlich differenten Bildung des Naturorganismus, des somatischen und des psychischen" — wie Rothe sonst richtig die „zuallernächst hervortretende Seite" der Ehe bezeichnet — oder sodann

1) Dasselbe hält B.-Cruſ. fest aus dem Grunde, weil es im Folgenden hervortrete. Wenn er sagt, daß V. 24. nun κεφαλή ausführe, V. 25 ff. σωτήρ, so ist das keine ganz verfehlte Dispositiön, obgleich noch nicht die vollendete; denn auch wir finden, daß V. 22 — 24. der Blick auf „Haupt," dann erst V. 25 — 33. auf die hingebende Liebe des Hauptes vorherrscht.

auf der dazukommenden Gemeinschaft des Handelns und Erwerbens für die Kinder beruht das nicht bloß ethische, selbst im Naturgrunde schon gleichsam verhüllt religiöse Wesen des Ehestandes. Ueberhaupt eben nicht auf dem Prinzip einer Gemeinschaft Gleichstehender, sondern über, in und hinter dieser Einheit auf einer polarisirten Liebe, welche einen Gegensatz der Ueber- und Unterordnung in sich hat, etwas von selbstverleugnendem Wohlthun des Hauptes, hingebendem Empfangen des Leibes — wie der Ap. jetzt auch das Dunkel des Typus an das helle Licht hervorzieht. Natürlich erst in Christo wird das je mehr und mehr eine Wahrheit, dennoch ist's auch außer und vor Chr. schon im bleicheren Abbilde ein wenig vorhanden, wie wiederum nur das volle Licht und Leben der Offenbarung uns verstehen lehrt[1]). Wo noch in oder außer Israel Ehestand geblieben, da gilt auch dafür noch etwas von dem, was der Ap. hier sagt. Die Liebe freilich nur des christlichen Ehemannes ist in voller Wahrheit, kann oder soll sein eine „aufopfernde, heiligende" nach dem Bilde Christi, wie Olsh. ausdrückt, eine den Leib erziehend sich an- und ausbildende, wie wir weiterhin vernehmen werden. Wo schon das Weib in Christo lebt, der Mann noch nicht, da kann sich allerdings das Verhältniß umwenden bis dahin, daß auch das Weib den Mann selig mache (1 Kor. 7, 16.), die Gnade des wahren Hauptes durch das als Leib dienende Glied auf das abbildliche Haupt überfließe — doch nimmermehr auf dem natur- und reichswidrigen Wege, daß das Weib sich darum auch als Haupt geberde, herrsche oder lehre (1 Tim. 2, 11. 12.), sondern in der Weise, die 1 Petr. 3, 1. 2. vorgezeichnet ist. Darum bleibt es dabei, daß selbst in diesem Fall, also gewiß ἐν παντί das Weib nicht aus dem ὑποτάσσεσθαι und φοβεῖσθαι heraustreten soll.

**V. 25.** Ihr Männer, liebet eure Weiber, gleichwie auch Christus geliebet hat die Gemeinde, und hat sich selbst dahingegeben für sie.

Erster Uebergang zur direkten Anrede, wie sie den zunächst die Ge-

1) „Ehe, Monogamie — wer diese Probleme verstehen will anders als durch Betrachtung der Art, wie Geben und Empfangen im Verhältniß Christi zur Seele und zur Gemeinde sich darstellt, ein Herrschen und Dienen nicht wie zwischen Gott und Geschöpf, aber zwischen dem Gotttragenden Messianischen Menschen und der weiblich sich anschmiegenden Seele: der hält sich nicht auf dem Wege der Offenbarung; denn diese weiß schon im A. B. das Geheimniß der ehel. Verbindung nur darzustellen an der Liebe eines Solchen der messianische Bedeutung hat, des Salomo, und zwar an seiner Liebe zur niedrigen Magd, die er erst würdigt und erlöst und dadurch würdigt und herrlich macht." So Dietlein in Thol. Litt. Anz. 1848. S. 37.

meinde repräsentirenden Männern und Brüdern gebührt: die indirekte vorhin war milder in Voraussetzung des rechten Standes gemeint, jetzt aber thut auch die Mahnung zum Lieben dringender Noth. Das von Lachm. gestrichene ἑαυτῶν (Var. ὑμῶν) darf nach unserem Gefühle durchaus nicht fehlen als Parallele zu ἰδίοις vorhin, Grundlage für V. 28 ff. gleich im ersten Wort an die Männer. Sogar mit stärkerer Bedeutung das (auch sonst für ὑμῶν sprachlich erlaubte) ἑαυτῶν, wie Matth. wohl bemerkt hat. Das καθώς des ἀγαπᾷν wird eben so natürlich jetzt alsbald viel genauer ausgeführt, und zu dieser Ausführung ordnet sich noch V. 28., welchen Vers man des engen Uebergangs wegen meist fälschlich schon als Anfang für V. 29 ff. ansieht. Denn erst mit γάρ V. 29. (parallel dem ὅτι V. 23.) beginnt wieder die Begründung durch den zweiten, tieferen Blick in das abgeschattete Geheimniß. Die Ermahnung selbst vorher umfaßt καθώς und οὕτως einander entsprechend, auch zwischen V. 28. u. 29. ist die altherkömmliche Abtheilung richtig, welche das ἑαυτὸν ἀγαπᾷ noch als Parallelsatz mit ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα verbindet. Wie Christus die Gemeinde geliebet hat! Dieser große Hauptsatz entwickelt sich zwiefach: Aeußerung und Bewährung dieser Liebe ist die Hingabe seiner selbst V. 25. — Zweck und Ziel derselben (vom dreifachen ἵνα dann mehr!) ist reinigende Heiligung zum Wohlgefallen in der wahren Schönheit oder Herrlichkeit V. 26. 27. Ἠγάπησεν und παρέδωκεν will beides an V. 2. zurückerinnern, wendet nun für das besondre Verhältniß an, was dort schon hervortrat: aufopfernde Selbsthingabe für Andre ist die höchste, vollkommenste Liebe! Welch eine Aufgabe für den Ehemann als Christi Nachbild! Rieg. hat schön erinnert: dies aufgegebene Lieben sei nicht leichter als das obige Unterthansein; Passf. kommentirt dies Wort praktisch eindringlich durch Hinweisung auf die zum lieblosen Herrschen und Einherfahren geneigte jetzige Art des Mannes, in welche der Fall seine ursprüngliche Kraft verkehrt hat. Gewiß nur im vollen, gegen das Gemeindehaupt wieder weiblichen Gehorsam unter Christus lernt es der Ehemann, in Christi Gleichheit segnend und selbstverleugnend zu herrschen. Liebe ist auch allein die ächte Herrschaft. Wo es so zugehet zwischen Ehegatten, da ist in jedem Haus eine Kirche im Kleinen (wie schon Tertull. ad ux. davon zu schreiben wußte), da geht vom priesterlich vermittelnden Mann und Vater Segen und Leben hernieder auf das Weib und die von ihr geborenen, zunächst wieder an ihr hangenden, zu ihr noch gehörigen Kinder.

Die Gemeinde hat Chr. geliebet, ehe sie da war, seinen Leib, der doch erst (Kap. 2, 16.) aus dem auferstandenen Leibe des Gekreuzigten durch den Geist geboren wurde; dahingegeben für sie hat er sich im Voraus, ganz für sie und an sie dahingegeben, ihr κεφαλή und σωτήρ zu

werden: darin freilich behält Er abermals den unvergleichlichen Vorrang, aber deß unbeschadet, um so nachdrücklicher vielmehr kann solches Vorbild mit einem herabsteigenden καὶ ὁ Χριστός zur Nachahmung gestellt werden an unserem Theil, wo schon ein uns zugewiesener und übergebener Leib vorhanden ist. Wir würden auch sehr ungeschickt nur mit Rück. sagen: der Ap. fasse die ideale Kirche in's Auge, denke daher gar nicht daran, wie Chr. sie erst gründen mußte, sondern stelle dar, wie Chr. „für seine Idee der Kirche" sich hingebe. Denn daß er hier keineswegs in „seiner Weise, Alles zu idealisiren," von dieser ἐκκλησία redet, liegt ja klar vor Augen, indem dieselbe noch unrein und befleckt ist, erst in Folge der Hingabe durch langen Prozeß fortgesetzten Liebens gereinigt, geheiligt, verherrlicht werden muß. Aber so viel ist wahr, daß allerdings Christus die zu gewinnende, zuletzt vor sein Angesicht zu stellende Gemeinde (wie Gott seine Erlösten Kap. 1, 4—6.) schon vor sich sah, indem er sich dahingab, also sein Lieben ein schon in diesem παρέδωκε völlig offenbares, grundlegend bethätigtes ἠγάπησε bleibt. Auch hieher gehört Hebr. 10, 14.

**V. 26.** Auf daß er sie heilige, (sie) reinigend mit dem Bade des Wassers im Wort.

Dreimal folgt nun ἵνα, die „heiligende" Tendenz dieser „aufopfernden" Liebe in ihrer am erworbenen σῶμα fortgehenden Bethätigung, wie sie schon im ersten Rathe der ersten That lag, zu entwickeln, anschaulich vorzuhalten. An den Anfang der Gemeinde (womit sie am Pfingsttag entstand, womit sie in den Einzelnen immer noch neu sich begründet), an die Taufe knüpft der Ap. an, aber wiederum nur, um sogleich darin den Anfang einer fortgesetzten Reinigung zu schauen, welche sich als Heiligung für das Ziel der Vollkommenheit, für die einstige Darstellung vor dem Herrn zeigt. Das erste ἵνα mit seinem αὐτήν dazu befaßt sogleich diese ganze reinigende Heiligung, wie sie an der Gemeinde vollzogen wird und werden muß; das zweite mit seinem αὐτὸς ἑαυτῷ führt dem Herrn die nur von Ihm selbst bereitete als die zuletzt dargestellte aneignend (vermählend) entgegen; das dritte schließt gesteigert ab mit dem für die Ewigkeit vollendeten, jede bisherige Unvollkommenheit wegnehmenden ἀλλ' ἵνα ᾖ — für dieselbe Gemeinde! Daß auch hier, in dem Allen gewiß die typische Vergleichung mit dem Ehestande gelten soll, ist eigentlich so klar, daß nur exegetische Willkühr, die nicht ganz in das vorhandene Wort eingehen will wegen vorgefaßter Gedanken, es leugnen kann. Das οὕτως V. 28. faßt alles Gesagte zur Anwendung zusammen. Wahrlich auch im Abbilde soll der Mann nicht etwa schon eine Fleckenlose, völlig Schöne zur Ehe

begehren, sondern sich liebend neigen zur erwählten Braut, die er dann ferner noch im Eheſtande ſich als Braut gleichſam bereitet für eine höhere Vermählung des ganzen Wohlgefallens. In Riſt's Weihnachtsliede (Ermuntre dich, mein ſchwacher Geiſt) heißt es V. 4. gar lieblich: „Iſt doch, Herr Jeſu, deine Braut ganz arm und voller Schanden, noch haſt du ſie dir ſelbſt vertraut am Kreuz in Todesbanden" u. ſ. w. *Παραστήσῃ* V. 27. weiſet gewiß auf die Vermählung; die Herrlichkeit ohne Flecken und Runzel entſpricht gewiß der Schönheit, welche, freilich im Leiblichen nur auf das Innere, wahrhaft Perſönliche weiſend, jeder liebende Ehemann an ſeinem Weibe ſehen will — er ſoll aber eben dabei bedenken, wie herablaſſend, langſam und geduldig auch Chriſtus ſeine Gemeinde ſich erſt erzieht, bereitet, herrlich und heilig macht.

Sie war ganz arm und voller Schanden, als er ihretwegen das Scepter niederlegte, um ſie zu werben, ſie ſich zu erwerben! Sie iſt auch jetzt noch nicht ganz rein, heilig und unſträflich, auch die apoſtoliſche Kirche war das nicht, im zweiten und dritten *ἵνα* redet der Ap. offenbar wieder vom großen Ziele der Vollendung — wie wir des ganzen Br. Weiſe nun doch wohl verſtehen ſollten. So viel im Allgemeinen voraus gegen eine gewiſſe ſehr ſicher auftretende Verkennung und Verdrehung der erhabenen Stelle, gegen das Zudecken und Verſchütten des hier zur Mahnung ſich zeigenden Heiligungsweges mit falſch anticipirender Rechtfertigungs-Dogmatik. Der Ap. redet von der flecken- und runzelloſen, heiligen und unſträflichen Herrlichkeit auch nicht — „als wäre es ſchon vollendet, weil die göttlich kräftigen Wirkungen der Erlöſung bis zur höchſten Vollendung fortdauern" (wie v. Gerl. ein wenig ausgleichen will), ſondern *ἵνα* bleibt *ἵνα*, die beiden Formen *ἁγιάσῃ* und *παραστήσῃ* nehmen das Partic. *καθαρίσας* als ebenfalls noch nicht abgeſchloſſen in die Mitte, *καθαρίσας* ohne neues *αὐτήν* hängt eng an *ἁγιάσῃ*. Was wir zu Kap. 1, 4. (worauf unſre jetzige Stelle ja zurückblickt) ſchon S. 69 ff. ſagten, bitten wir abermals zu bedenken, abermals Kol. 1, 22. mit V. 28. 29. dort zu vergleichen[1])!

Bleiben wir doch dem Worte ganz unterworfen, zumal wenn wir uns deſſen ſo gern rühmen, leſen wir doch was daſteht in aller Einfalt! Gleich bei'm erſten *ἵνα* ſteht zunächſt *ἁγιάσῃ*, dies aber iſt offenbar aus dem letzten *ἵνα ᾖ ἁγία* zu verſtehen, folglich iſt dies *ἁγιάζειν* auf keinen

1) Wenn Flatt naiv anhebt: „Der Sinn des Ganzen iſt: 1) um ſie (die Gemeinde) zu verſöhnen, mit Gott in ein freundſchaftliches Verhältniß zu ſetzen" — ſo iſt dieſe Reduktion auf die überall angebrachte dogmatiſche Rede faſt allzu naiv. Denn von Verſöhnen liegt diesmal auch im anhebenden *καθαρίσας* nur gar nichts, auch nicht für Gott, ſondern für ſich, *ἑαυτῷ* reinigt und heiligt hier Chr. die Gemeinde.

Fall schon etwas an der Gemeinde Vollbrachtes, Vergangenes — daß der Ap. nach παρέδωκεν auch etwa hätte fortfahren können: καὶ ἡγίασεν αὐτὴν καὶ παρέστησεν ἔνδοξον. Allerdings ist nun καθαρίσας in Form und Begriff nicht ganz parallel mit ἁγιάσῃ[1]) gestellt, sondern kann ein ἐκαθάρισε begreifen, allein der ganze Zusammenhang erfordert doch dafür eine sehr genaue Betrachtung. Schon die Begriffe von ἁγιάζειν und καθαρίζειν sondern sich bei aller Einheit. So gewiß ἁγ. kein bloßes impunes reddere et caros Deo (Koppe, Flatt) bedeutet, auch kein bloßes segregare, sibi consecrare (Calv., Beza u. s. w.), sondern hier wie Kap. 1, 4. nur das wirkliche Schaffen der sogenannten „sittlichen Reinheit," das Heiligmachen gemeint sein kann — eben so deutlich entspricht diesem Positiven das Negative: καθαρίζειν, ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος, μὴ ἔχουσα σπίλον κτλ. Nicht als ob darum gesagt werden dürfe (mit B.-Cruſ.), καθ. sei weniger als ἁγ., sondern Beides gehet mit einander, die positive Heiligkeit ist zugleich die positive Reinheit, das Gereinigtsein von allen Flecken. Es gehet mit einander, sagen wir, auch in der Zeit; nichts desto weniger wird es benannt und gefaßt in einem gewissen Gegensatze, der auch als zeitlicher Unterschied erscheint, wie wir ganz richtig so zu reden pflegen: wenn und nachdem Jemand völlig (neg.) gereinigt worden, dann ist er (pos.) heilig. Viel zu schroff also protestirt Harl. unbedingt gegen die Meisten, welche in καθαρίσας einen dem ἁγ. vorgängigen Akt bezeichnet finden; vielmehr liegt so etwas hier in Form und Begriff, dazu schon in der Anknüpfung des ἵνα an ἑαυτὸν παρέδωκεν, die man doch auch nicht übersehen wolle. Das erste Vergangene, Vollbrachte, welches der Ap. genannt hat, aus dem er ein weiteres ἵνα des noch nicht erlangten Zieles hervorholt, ist (unbeschadet weiteren Sinnes auch in diesem Worte) der Tod des Herrn: ihm parallel stehet zunächst καθαρίσας — wieder nicht so (die „Rechtfertigung" und „Heiligung" mit der Schule aus einander reißend), als ob nun καθ. schlechthin die versöhnende Sündenvergebung für sich wäre (denn dafür hängt doch das positive ἅγιος mit dem selbst in der Negation καθαρίζειν positiven καθαρός zu eng zusammen), aber das Reinigen (Tödten des Alten, Wegnehmen des zu Tilgenden) geht offenbar mehr vom Tode des Herrn aus, das mittheilende Heiligen mehr von seinem Geist und Leben[2]). Wie haben wir hienach die dem fu-

1) Wie die Engl. Bibel willkührlich übersetzt: that he might sanctify *and cleanse* it. Eben so der Syr. in gleicher Form mit eingeschobenem Und.

2) Beng. (dem v. Meyer's Note folgt) verirrt sich durch ungehörige Vergleichung der anders zusammenfassenden Rede Hebr. 13, 12., wenn er sagt: Sanctificatio deducitur ex morte sive sanguine, purificatio mox ex baptismo et verbo. Vielmehr die Taufe tauft uns für's Erste in den Tod zum Reinwerden und Absterben, Wort und Geist aber, sofort schon dabei wie dann ferner heiligt uns auch.

turischen ἵνα scheinbar fast gegenüber tretende Participform zu verstehen? Man kann und darf sie etwa zunächst als Praet. premiren, wie Luther: „und hat sie gereinigt“[1]) — aber schon das unberechtigte „Und“ wider die enge Verbindung im Texte zeigt uns, daß wir doch nicht so scharf genommen dabei bleiben können, wie Olsh. ausdrückt: „nachdem er sie vorher durch d. Wasserbad ger. hat.“ Ganz wahr zum Theil auch das, aber nicht so einseitig zu scheiden vom in mystischer Einheit gefaßten Ganzen, wie hernach ἐν ῥήματι bei'm λουτρὸν τοῦ ὕδατος uns lehren und eine fortgehende, in der ersten nur symbolisirte und verbürgte Taufe zeigen wird. Indeß das jetzt noch bei Seite: stehet nicht καθαρίσας, anstatt gradezu voranzugehen, absichtlich erst hinter dem umfassenden ἁγιάσῃ, so daß es ebenfalls noch unter ἵνα sich ordnet? Wir müssen also doch mit v. Meyer (nach Vulg. mundans) berichtigen: „sie reinigend“ — und das Aoristische mit in Betracht nehmen. Beng. hat's wohl getroffen mit einer andern, oben an gestellten Bemerkung: mundatio praecedit donationem *gloriae* et *nuptias*. Nicht sowohl oder allein „dem ἁγιάζειν vorgängig“ (wie Rück. sagt u. B.-Cruf. beistimmt) ist das καθαρίζειν, viel mehr noch dem παριστάνειν, umfaßt die ganze Zeit der Liebesarbeit des Herrn an seiner Gemeinde bis dahin. So weit hat Calv. gut verstanden, wenn er (Instit. IV, 8, 12.) schreibt: Scio quid hîc quoque objectare soleant, Ecclesiam scilicet *mundatam esse* lavacro aquae in verbo vitae —. Verum hoc loco *magis* docetur quid *quotidie* operetur in ea Christus, quam quid jam perfecerit. Nam si omnes suos in dies sanctificat, expurgat, expolit, maculis abstergit: certe adhuc naevis ac rugis quibusdam aspersos esse, eorumque sanctificationi deesse nonnihil *constat*. Und hernach: Verum est igitur, sanctificatam esse Ecclesiam a Christo, at ejus sanctificationis initium hîc duntaxat visitur: finis vero et solidum complementum extabit quum Sanctus sanctorum Christus sua eam sanctitate vere et in solidum *implebit*. Verum est etiam deletas esse ejus maculas et rugas: sed ita ut quotidie adhuc deleantur etc.

So vorbereitet kommen wir zum λουτρὸν τοῦ ὕδατος — wollen für's Erste kein Wort weiter lesen. Allerdings ein insigne testimonium de *baptismo* — sagen wir auf's erste Wort mit Beng. und geben Harl. gerne zu, daß den damaligen und jetzigen Lesern unmöglich sei an etwas Anderes zu denken, als an die Taufe. Weniger die Parellele Tit. 3, 5. (die ja nicht so sicher steht) entscheidet, als überhaupt schon der Ausdruck λουτρόν bei καθαρίσας (vgl. Apostg. 22, 16. und was Harl. vom Alter-

1) Eben so die Zürch., desgl. die Holländ. Ueberf. (gereynigt hebbende) — de Wette u. v. Eß noch stärker: nachdem er sie ger. — Erasm. mundatam.

thum in Erinnerung bringt), zumal mit dem Artikel, der (nach Rück.) nur auf ein bestimmtes, bekanntes λουτρόν hinweisen kann — endlich selbst ὕδωρ nach seinem einfachen Sinn und neutestamentl. Gebrauch, s. Hebr. 10, 23. Apostg. 10, 47. Wie könnte doch bei der Schilderung dessen, was der Herr an seiner Gemeinde thut, sie zu reinigen und heiligen, obenan die jeden Einzelnen auf's Neue so herbeiführende Taufe fehlen? Sie steht hier eben so gewiß deutlich genannt, als hernach bei'm Nähren des Leibes V. 29. 30. auf das Abendmahl angespielt wird. Von der Bedeutsamkeit des hervorgehobenen Wassers bei dem ersten Sakrament wollen wir nicht erst anheben zu reden[1]), dagegen mit Thiersch (Vorless. I, 93) erinnern: „Wie wir genöthigt sind, unter dem Wasserbade die heil. Taufe zu verstehen, so ist auch die Gemeinde, für deren Heiligung sich Chr. dahingegeben — nicht eine Gott bekannte Zahl von unerkennbaren Auserwählten, sondern es ist die Gesammtheit der Getauften und durch die Taufe zum Leibe des Herrn Vereinigten." Ferner stimmen wir Thiersch auch darin bei, daß diese Gemeinde hier als „Braut des Herrn" geschildert sei, nehmlich eben als Gesammtheit: „nie wird, in der heil. Schrift wenigstens, die einzelne Seele mit diesem Namen bezeichnet." (Obwohl, fügen wir bei, 2 Kor. 11, 2. von einer Sondergemeinde als wiederum Typus des Ganzen so geredet wird).

Stände nun weiter nichts als τοῦ ὕδατος bei τῷ λουτρῷ — dann bliebe zwar immer noch, was wir über ἵνα, über ἁγιάζειν und καθαρίζειν voran bemerkten, in seiner Kraft, müßte uns also die gar zu hohe Stellung der Taufe, als ob sie das Alles bereits ausrichte, bedenklich, unerklärlich machen; aber dann freilich läge es doch sehr scheinbar nahe, jene Bemerkungen umgekehrt wegen λουτρ. τ. ὕδ. abzuweisen, dadurch zu entkräften, kurzweg zu verstehen wenigstens: καθαρίσας ist der geschehene Anfang, die Rechtfertigung, ἵνα ἁγιάσῃ dagegen weiset auf die nachfolgende, noch rückständige Heiligung. Mit Harl. ἁγιάσῃ καθαρίσας (richtig) in Eins fassen und nun dafür doch sich mit der Taufe begnügen — wahrlich das läßt eine große Lücke und Frage für das jedenfalls noch rückständige, fortgehende ἁγιάζειν in der ganzen Zeit bis zur Vollendung übrig, daß wir des Ap. Rede so nicht zu begreifen wüßten. Zugestanden sogar (was nimmermehr zugestanden werden kann, aber freilich konse-

1) Der geneigte Leser sei auf unsre Ausl. von Joh. 3. verwiesen. Was heidnische oder christliche Grübler und Schwärmer hinzugethan haben, hebt doch die Wahrheit der tiefen Bedeutung, mit welcher das Wasser für die Taufe geordnet ist, keineswegs auf. Mit Hilgenfeld's neuer, von Tübingen stammender Weisheit aus Fabeleien der Klementinen u. A. das Ev. Joh. und sogar auch den Eph.Br. erklären (s. S. 165. 166. seines früher genannten Werks), ist freilich Thorheit.

quent behauptet werden muß), daß auch ἵνα παραστήσῃ nicht in die Zukunft weise — wie seltsam lückenhaft, abbrechend, engen Gesichtskreises hätte dann hier der Ap. geredet, Er in diesem Briefe, der sonst überall mit einem ἵνα zum andern bis in das letzte Ziel vordringt[1])! Also, wie wir vorhin festgestellt, dies καθαρίσας, folglich auch was dran hängt, muß weiter hinaus noch reichen, mehr noch sagen wollen, als die erste Reinigung[2]) im Sakramente der Aufnahme zur Gemeinde, der Einverleibung in den lange noch nicht vollendeten Leib. Denn der Einzelne wie die ganze Gemeinde wird nicht anders vollkommen geheiliget als durch fortgehende Reinigung.

So vorbereitet abermals lesen wir weiter: ἐν ῥήματι — sind geneigt, darin den Schlüssel des Räthsels zu finden. Aber Schritt für Schritt, daß wir keinen wohlmeinenden Leser übereilen, auch nichts an sich Wahres, das auf dem Wege zum ganzen, vollen Sinne des Textes liegt, versäumen! Ohne Weiteres (wie der Syr. sein oft bereites „Und" einschiebt, Seiler übersetzt: durch die Taufe und das göttliche Wort) mit sehr Vielen seit Hier.[3]) das Lehr- und Predigtwort, das Evangelium als auch reinigend wie die Taufe zu verstehen, gehet nicht an, weil es die enge Verbindung mit ἐν gilt! Koppe's (u. Bertholdt's) Meinung: ἐν ῥήματι ἵνα zusammen stehe als Hebraism. für עַל־דְּבָרַת oder עַל דְּבַר אֲשֶׁר (von Stolz acceptirt: zu dem Ende damit) — war eine mit Nichts zu rechtfertigende, jetzt längst widerlegte Ausflucht der Verzweiflung, nicht besser als das Wegstreichen der ganzen Schwierigkeit bei Semler oder der Cilicismus ῥῆμα statt ῥεῦμα bei Michaelis. Die zwei Worte stehen fest, wir haben sie recht zu lesen, daß die ganze Rede stimmt. Das alte Gewirr der irrenden Ausll. wollen wir nun möglichst hinter uns lassen, dagegen mit schuldiger Anknüpfung an den jetzigen Stand der Exegese, so scharf und streng, als uns möglich, aus der Sprache und Sache heraus nach dem Ziele streben.

Eigenthümlich imponirend ist Harl. aufgetreten mit einer Auslegung, welche den Bezug auf das Evangelium durchaus abweiset, die feste Verbindung mit der Taufe auch festhält, wiewohl (unrichtig) nicht in der Konstruktion, so daß ἐν ῥ. zu καθ. gehöre, dann ῥῆμα nicht von der Taufformel verstehen will, sondern — wie nun? Als qualitative Bestimmung des Verbalbegriffes: ausspruchsweise, verheißungsweise — oder wie Lutz (Bibl. Dogm. S. 435.) völlig treffend ausdrückt: ver-

1) Vgl. das Wort von Rück., welches wir S. 107. anführten bei Kap. 4, 13.

2) Oder gar bloße Reinerklärung, insonderheit der von den Juden vorzugsweise für unrein gehaltenen Heiden, wie man bei Flatt lesen kann!!

3) Wie die Vulg. den (jedoch auch fehlenden) Zusatz verbo *vitae* macht.

heißenermaßen[1]). Besser wenigstens ist das noch als nach Storr: gebotenermaßen — durch die von ihm gebotene Taufe; denn ῥῆμα ist sonst wohl Verheißungswort, doch nirgends Befehl schlechthin, das wäre hier (wie Harl. Recht hat) der seltsamste Ausdruck für noch dazu gar nicht hergehörigen Gedanken. Aber können wir denn wirklich ἐν ῥήματι mit Harl. zu καθ. ziehen und von der bloßen Weise des verheißenden: Du bist und wirst rein! welches die Taufe begründet und begleitet, verstehen? Ich meine dreist, auf keinen Fall, und opponire mit dem letzten Opponenten Thiersch, der nur anstreifend auch das als richtigen Gegengrund nennt: so werde grade das hochwichtige Verb. καθαρίζειν extenuirt, wo nicht in seiner eigentlichen Bedeutung aufgehoben. Wir werden aber noch viel mehr dagegen, auch ganz andre Gründe für andre Auslegung finden. Wenn Harl. die früher sehr gewöhnliche Deutung vom Worte Gottes oder Evangelium überhaupt schlechthin verwirft, so hat er, was an ihr Wahres bleiben muß, doch nicht widerlegt: die größte Schwierigkeit wegen des ἐν werden wir hernach lösen, sonst aber kann ῥῆμα auch ohne „näheren Zusatz" ganz wohl eben das Wort, das kräftige, wirkende, d. h. also das göttliche insgemein in der ganzen Tiefe biblischer, apostolischer Anschauung bezeichnen. Daß der Ausdruck hier ohne Zusatz und selbst ohne Artikel steht, hat sogar den sehr einleuchtenden Grund, daß er eine eng verbundne Ergänzung zu ὕδατος fügt, wie sogar die alliterirend ähnliche Sprachform[2]) sich dazu schickt: es ist ein Bad des Wassers, aber nicht schlechten Wassers, sondern Wassers in oder im Wort, ὕδατος ἐν ῥήματι (könnte fast bei andrer Verknüpfung auch heißen: ῥήματος ἐν ὕδατι). Ganz gut hat Olsh. gesehen, daß ἐν ῥήματι hier dem Sinne nach gleich ἐν πνεύματι stehe, die Kraft der Taufe ähnlich wie Joh. 3, 5. zu bezeichnen, wofür er dann Hebr. 1, 3. 11, 3. vergleicht. (Nur von der Wiedergeburt, wie auch 1 Petr. 1, 23. Jac. 1, 18., ist nicht eigentlich die Rede, Reinigung ist an sich etwas Anderes.) Nicht den ἁγιασμός, sondern den καθαρισμός legt der Ap. mit und bei dem ὕδωρ eigentlich dem ῥῆμα bei; frägt Rück. noch, warum nicht dem πνεῦμα, so fällt das eben hier im kräftig wirkenden Worte zusammen. Der Geist bereitet und vermählt die Gemeinde Christo, doch durch's Wort.

Einerseits also redet der Ap. auch nach dieser ganz passenden Konstr.

---

1) Der jedoch wenigstens den so stark indicirten Zusammenhang mit λουτρῷ vorzieht und modificiren will: das Wasserbad, das verbunden ist mit Verheißung. Woraus er weiter seine das Sakrament aufhebende Lehre folgert: die Taufe reinige nur in Folge, kraft der Verheißung: So wird dir geschehen!

2) Dies zur Antwort für Rück., dem es auffallend bleibt, daß der Ap. nicht λόγος sondern ῥῆμα sagt.

und ersten Deutung von der Taufe, dem einmal an Jedem, insofern zu Anfang an der ganzen, sich fortwährend bildenden Gemeinde vollzogenen Wasserbade. Wenn aber anderseits, wie wir sahen, καθαρίσας doch über die Taufe hinausreichen muß bis zum εἶναι ἁγίαν καὶ ἄμωμον, wie kommen wir da heraus? Antwort abermals wie so oft: wenn wir die Tiefe und Fülle des Bibelwortes, das in der Sprache sachgemäß Viel in Eins faßt, anerkennen und die eng logische Methode, die nur Zank oder Schwächung des Wortes gebiert, verlassen. Denn so stehet es nun einmal nicht, wie z. B. wieder bei Flatt sehr nüchtern auseinander gesetzt wird: entweder λουτρὸν τοῦ ὕδατος eigentlich und einzig von der Taufe, oder das ῥῆμα bezeichnet als die rechte, ferner als auch eine Taufe — sondern Beides verträgt sich mit einander in der Tiefe apostolischer Anschauung und Redeweise. Nichts weniger als eine „fast poetische Ausmalung eines Bildes" (nach Rück.) mit Bezug noch dazu „auf einen uns unbekannten Hochzeitsritus" (wobei ῥῆμα!) haben wir vor uns, allerdings eine sehr bedeutsam „dogmatische Stelle," die Bedeutung aber liegt in der wechselnd einander vertretenden Einheit von ὕδωρ und ῥῆμα. Deutlicher zu sagen: ἐν ῥήματι neben τοῦ ὕδατος kann Haupt- oder Nebenbestimmung sein, d. h. entweder das Wort als Wasserbad oder das Wasserbad als im Worte kräftig bezeichnen — Beides ist je nach Beziehung wahr. Doch insofern auch ὕδωρ noch s. v. a. λουτρόν ist, bleibt wirklich das ῥῆμα, wodurch allein in Geisteskraft der inwendige Mensch gereinigt werden kann, allemal die Hauptsache, das eigentliche Agens, vgl. 1 Petr. 1, 23. mit 3, 21. Das meint die Beifügung in so engem Zusammenhang! Also wir bleiben mit Olsh. dabei: lediglich mit λουτρ. τ. ὕδ. kann ἐν ῥήμ. verbunden werden. Wir wollen auch nicht etwa (wie Thiersch nach Meyer) es mit ἁγιάσῃ verbinden, obgleich gar Manche dies vorgezogen: Win. nicht bloß, bereits Hier., Flac., Calov, Baumg., Morus[1]). Für die Verbindung durch ἐν erinnert Knapp vorläufig beruhigend uns an Kap. 6, 2. ἐντολὴ ἐν ἐπαγγελίᾳ, wir werden es bald genauer verstehen. Rückert's Bedenken: ob die Vorstellung von der Taufe als einem mit Worte Gottes verbundenen Wasserbade pauliniſch sei? kann uns am wenigsten irren, da wir unmöglich für originelle Grundgedanken jedesmal ein Duplikat zur Legitimation verlangen dürfen. Genug, auch das Wasserbad ist schon „verbunden mit Verheißung" (wie Lutz ausdrückt), eigentlich aber, viel genauer zu sagen, schon kräftig zu

1) Falsch nennt Rück., dies auch am Ende annehmend, noch Beng. dabei, der vielmehr sagt: *in* constr. cum *mundans*, es aber nicht einmal so eng meint. Wesl. verbesserte seine engl. Bibel: that he might *sanctify it* (having cleansed it by the washing of water) *through the word*.

reinigen — nicht im Wasser, sondern im Wort[1]). Beziehen wir mithin das Ganze zunächst auf die Taufe, so ist das ῥῆμα jedenfalls nicht bloß die formula baptizandi[2]) als solche (Chrys. Theod. Theoph. u. s. w. später Anf. Thom. Castal. Cal. u. s. w.), denn dann würde statt des allgemeinen Begriffes „Wort" das bestimmt hinweisende τῷ ῥήματι stehen, wie Matth. treffend gesagt hat. Ja, der ausgesprochene Name des Dreieinigen ist auch ein kräftig wirkendes Wort, gehört sogar primo loco zu dem, was der Ap. meint (insofern haben die KVV. nicht ganz Unrecht); aber der Begriff ῥῆμα greift weiter, um hernach noch weiteren Sinn über die Taufe hinaus zuzulassen. Mag B.-Cruf. gegen Augustin und Luther's kl. Katech. protestiren: man dürfe nicht so „von einem der Taufe beigegebenen Worte" verstehen — vielmehr sind Aug. u. Luth. selbst nicht von solchem „Beigeben" zu verstehen. Ganz wie Luth. vollständig das einsetzende, das verheißende, das im Namen begleitende Wort[3]) zusammenfaßt mit dem Wasser, scheint es uns wirklich der Ap. zu meinen, wir finden seinen Gedanken wieder im Spruche: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum — nur daß er seinerseits das accedere schon inniger bezeichnet hat. Sehr wahr schreibt Beck: „wie das Geisteszeugniß dem Blut und Wasser, so ist es sein Wortzeugniß bei den Sakramenten, was ihnen allein göttliche Zeugniß-Kraft in der Wahrheit vermittelt" — nehmlich eben (wie er's auch nur meinen kann) ein Kraft-Zeugniß in Wahrheit, d. h. wesentlich wirkender Wirklichkeit. Dies ist der Anfang und die Grundlage desjenigen Wirkens Christi an seiner Gemeinde, welches Paulus, wie es nicht anders wahr ist, von der Taufe her, zuerst in dieser Taufe faßt und benennt. Hier kann und muß man (recht verstanden) gegen alles falsche Haften am äußerlichen Werke mit Nitzsch (gegen Möhler S. 199.) sagen: „Christus stiftet so wenig etwas äußerlich Operatives, daß er im Grunde nur das Wort seiner Verheißung, seinen Namen, sein Gedächtniß an eine Handlung anknüpft, die natürlicher oder geschichtlicher Weise schon ohne ihn und vor ihm da war. Denn die Taufe (als mit Wasser) hat er nicht erst gestiftet, nicht das Passahmahl, nicht das Brotbrechen u. s. w."

1) Also gegenüber jenem petrinischen Protest: nicht ein Abthun des Unflaths am Fleisch — ein eben so natürlicher, ächt paulinischer, welcher schon ruft: Wasser thut's freilich nicht.

2) Oder gar, wie lutherische Theologen sich ausgedrückt haben im Streit: ῥῆμα ist das Taufformular!

3) Nur Letzteres vergißt v. Gerl. noch, der sonst richtig wie wir deutet: „die Taufe, deren Wasser seine reinigende Kraft durch das Wort, des Befehls und der Verheißung des Herrn, empfängt." Das ist mehr und richtiger als bei dem reform. Pass. „die innere Taufe, welche von P. hier durch die einfache Wassertaufe bezeichnet wird."

Jetzt glauben wir auch zu verstehen, warum der Ap. ἐν ῥήματι setzt und keine andre Verbindungspartikel, weil keine andre eng und nahe genug wäre, seinen Sinn auszudrücken. Wenn Petrus (1 Petr. 3, 21. wo der Hauptaccent in mystischer Betrachtung auf das Wasser fällt) sagen kann: τὸ ὕδωρ σώζει, nachdem er ein merkwürdig mittleres διεσώθησαν δι' ὕδατος (durch das W. hindurch) zur Vergleichung stellte, dennoch mit Vorsicht alsbald verbinden muß: ὃ βάπτισμα (welches Wasser als Taufe) — so hat hier Paulus, nach der andern Seite die Sache zu wenden, durchaus nicht etwa sagen wollen: καθαρίσας τῷ ὕδατι, sondern τῷ λουτρῷ i. e. βαπτίσματι, und indem er dies in der äußeren Erscheinung als τοῦ ὕδατος bezeichnet, fügt er das eigentliche ἐν, worin allein gewaschen und gereinigt wird, hinzu. Folglich dies ἐν freilich auch an καθαρίσας, doch viel näher noch an λουτρῷ hängend, durchaus nicht wieder (welcher Parallelism. höchst ungeschickt wäre) per verbum (by the word, through the w.) wie per lavacrum, sondern das Wort ist innerlich, wesentlich (obwohl in sakramentl. Gemeinschaft mit dem Wasser) das wahre λουτρόν, βάπτισμα, καθάρσιον.[1]) Diese Anschauung enthält nun den lebendigen Uebergang aus der, ja wirklich den ganzen καθαρισμός bereits keimhaft wie vorbildlich in sich schließenden Taufe zur Fortsetzung, Erfüllung derselben in allem noch folgenden Reinigen der getauften Gemeinde. Denn davon redet nun der Ap. gewißlich ebenfalls: jedes Verständniß, das bei dem einmaligen Taufakt stehen bliebe, könnte der Sache, wie sie faktisch vorliegt (s. Calv. vorhin), ja doch nicht genug thun.

Freilich keine bloße *allusio* ad ritum baptismi (Vorst. Grot. u. And. bis auf Schultheß, auch Pfenninger: „durch seine kräftige Lehre nach dem Sinnbilde der Taufe!" wobei dann ῥῆμα ganz anders noch voranstehen müßte), sondern ein Ausgehen vom Sakramente selbst, dessen fortwirkende Kraft, fortgeltendes Bild mithin auch sich über das ganze Leben breitet. Denn auch das gehört zur Würde des Sakraments, daß seine Wahrheit sich nicht im Einzelakt erschöpft, daß zugleich außerhalb des elementum von ihr geredet werden kann: wie wir vom innern Abendmahl sprechen mit voller Berechtigung, so auch von fortgehender Taufe. Wollte man dies hier beigefügte ἐν ῥήματι eine nachkommende „Korrektion" heißen, so ist das allenfalls erlaubt, indem allerdings nach τοῦ ὕδατος gedacht werden soll: „das ist aber eigentlich" — nur nehme man's nicht im „unapostolischen" Sinn wie Theile, zum Nachtheil der Wassertaufe. Wir freuen uns wieder das Rechte völlig ausgedrückt zu finden in v. Meyer's

1) Man kann sogar sagen: das wahre Wasser, ἐν ᾧ λούεται. Vgl. unsre Reden d. H. Jesu VI, 902. Dies ist viel mehr als bei B.-Cruf. „Taufe mit Wort" — was er dann sehr falsch verflacht: „mit Verkündigung, Predigt — ῥῆμα wie Röm. 10, 8. 17."

kurz treffender Note: „die Kraft der Taufe ist das lebendige Wort Gottes, der Täufling wird gleichsam in dieses Wort getaucht, und das Wort Gottes ist eine Taufe." Nur etwa noch schärfer: die sich fortsetzende. Welch ein Gedanke ist nun das von allem an der Gemeinde wirkenden Wort bis zur Vollendung — wonach der die Flecken zeigende Spiegel (Jac. 1, 23.) zugleich in Geisteskraft das fortwährend abwaschende Reinigungsbad bleibt! Das ist eine ganz andre (freilich mystische) Zusammenfassung der Taufe und des Wortes, als bei B.-Cruſ. das oberflächliche Nebeneinander: „Taufe und Verkündigung sind die beiden Bedingungen der Aufnahme zur christl. Gemeinschaft und der Theilnahme an ihren Segnungen!" Auch nicht als Verkündigung nur oder als „Lehre" (wie de Wette übersetzt, wie Flatt diese Lehre Christi für „ein moralisches Reinigungsmittel" erklärt) richtet das Wort so Großes aus, sondern eben als lebendigkräftiges Geistwort, als dasselbe, wie es zuerst mit und in der Taufe wirkt[1]). — Gegen diese ganze Fassung, welche der Taufe wie dem Worte Recht läßt, gilt nun hoffentlich nicht die Forderung von Harl., dann müsse τῷ λ. τοῦ ῥήματος gesagt sein. Wir meinen es auch noch anders, als Matth., der ein wenig nahe kommt: „durch das angeknüpfte ἐν ῥήμ. wird die durch die Taufe sinnlich vollbrachte Reinigung in ihrer geistigen Vollbringung oder Verwirklichung bezeichnet" (an sich noch ganz wahr) — denn er legt hernach Alles allein in das Wort und Evangelium als „das wahre geistige Reinigungsbad," vergißt und verliert, daß jene Verwirklichung eben so wohl schon in der Taufe selbst (die ja nicht bloß „Idee und Verpflichtung" darstellen will) angehoben hat. Für die reinigende Taufkraft aber auch des Wortes hat man sich von jeher mit Recht berufen auf Joh. 15, 3. — so wie für die erweiterte Anschauung eines Bades, das weiter greift als der Taufakt, die ächte Parallele sich zeigt Tit. 3, 5. 6., wo der Ap. ganz gewiß auch nicht bloß vom Sakramente für sich redet. Schon zu Kap. 4, 5. (S. 34.) sagten wir: die Eine Taufe will an der Gemeinde im Ganzen zuletzt eine volle Wahrheit werden; hier haben wir den vollen Ausdruck dafür!

Noch eine Frage nun! Wenn V. 27. (wie sich zeigen wird) auf bevorstehende Vermählung weisen muß — hat wohl der Ap. bei dieser mundatio nuptias praecedens (mit Beng. zu reden) zugleich an ein Baden der Braut gedacht mit hinzukommender, sinniger Vergleichung? Wer es aus tief eingehendem Leben in der heil. Schrift durch viele, viele Beispiele be-

1) Nitzsch (Pr. Th. I, 167.) darf sagen: „in dieser Beziehung bedeutet das Wasser die reinigende Wirkung der Lehre, es gibt so ein Wasserbad im Wort." Aber man muß, um für die Taufe kein bloßes „bedeutet" zu haben, das „in dieser Beziehung" stark betonen, so wie den Ausdruck „Lehre" tiefer verstehen.

stätigt weiß, wie der Geist in ihr es liebt, das Höchste doch herablassend immer neu und reich mit Bildern und Gleichnissen aus der niederen Welt in Korrespondenz einleuchtender, überraschender Klarheit zu setzen, wird keinen Anstoß daran finden, auch diesen Gedanken hier nicht mit Olsh. spröde für „höchst geschmacklos" erklären. Er muß doch in der ganzen Stelle sehr nahe liegen; denn nicht nur „die Aelteren" haben ihn, auch Neueren, die sonst nicht zu dergl. geneigt, drängt er sich stets wieder auf (s. Flatt, Rück., Matth., B.-Cruſ.). Es ist nicht des Ap. Schuld, wenn man den schönen, zarten Gedanken erst zu einem „nackten" macht [1]), und ihn dann „widerlich" findet. Obenan darf man die mitgehende Anspielung nicht zum Hauptsinn erheben oder darin den einzigen Anlaß des „Bildes" finden; das wäre das erste Mißverständniß, welchem wir erwiedern: So ist es nicht gemeint! Ferner muß man nicht bloß (was in den Eph.Br. für die Heidenchristen ohnehin schlecht paßt) an jüdische Sitte denken [2]), sondern im Geiste des ganzen Alterthums, welchem das Natürliche, Leibliche noch nicht in so krankhaften Gegensatz des Unanständigen getreten ist, wie wir jetzt (manchmal pseudo-christlich) affektiren, wohl verstehen, was Reinigen und Schmücken der zugeführten Braut bedeutet. Vom Orient her (Esth. 2, 12.) gewiß auch durch das Abendland ging so etwas als vielfach modificirte, doch überall natürliche „Sitte"; ja wir haben bereits im A. T. Hesek. 16, 9. (worauf neulich wieder B.-Cruſ. als auf eine Anspielung gewiesen hat) eine dahin zielende, sehr tiefsinnige Stelle, welche das Baden zur Vermählung sogar mit dem Abwaschen des Unflathes der Geburt zusammenfaßt. (Vgl. Hesek. 36, 25. 26. die bestimmte Weissagung von der Taufe, die Anspielung hierauf Hebr. 10, 23.) Ist nun, zugleich in diesem Bilde gefaßt, das λουτρόν hier ein einmaliges Hochzeitsbad? Wie man's nehmen will, allerdings; nur weil die Hochzeit noch bevorsteht und der Bräutigam viel höher und herrlicher ist als Ahasverus, auch die Braut, zu welcher gesprochen wurde, da sie in ihrem Blute lag: Du sollst leben! gar lange noch von ihrem Blut etwas an sich behält — gehet das Reinigen und Schmücken durch die ganze Zeit hindurch bis zum παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον. Die Taufe hat's im Wort begonnen, das Wort vollendet's als eine Taufe. Und zwar als ein Wort, welchem die Gemeinde, die Kirche stets von neuem sich unterwirft, um von seiner selbständigen Wahrheit und Kraft gerichtet und gereinigt zu

1) Wie Harl. thut: „um, wie bei euch die Bräute sich baden und schmücken vor der Hochzeit, so auch die Gemeinde zu baden!!" Schlimmer noch Olsh. von der „jüdischen Sitte des Badens der Braut vor der Brautnacht."

2) Vgl. Buxt. Synag. p. 626. vom pridie nuptiarum aqua frigida lavari totamque immergi, vom tinnitus et strepitus mulierum dabei u. s. w.

werden; nicht wie die kathol. Kirche das Schrift-Wort „erklären," das Predigt-Wort selber verordnen, also das Wort beherrschen will! An dieser sehe man, was für Flecken und Runzeln einrosten, wenn das Fortsetzen und Hinausführen des Badens im Worte versäumt wird. Hier hört aber das Gleichniß auch auf genau zu entsprechen, wie stets bei solcher Vergleichung des Höheren und Höchsten: was bei uns bereits als Ehe gilt, ist zwischen Christus und der Gemeinde nur erst die Bereitung für die Hochzeit. Wiederum fällt vom erhabenen Urbilde her eine verklärende Mahnung noch auf das Abbild: willst du Ehemann recht Christi Bild sein, so wirke treulich, dir dein Weib für höhere Gemeinschaft zu reinigen! Insonderheit möchten wir sagen, kann und soll auch jedes wahrhaft ehemännliche Wort für die Frau (und für den Mann im heiligsten docendo discere, gesegnetsten Empfangen durch Geben) zum Reinigungsbad ächter, geistlicher Liebe werden.

**V. 27.** Auf daß Er ihm selbst darstelle die Gemeinde herrlich, nicht habend einen Flecken oder eine Runzel oder etwas dergleichen, sondern auf daß sie sei heilig und unbefleckt.

Die streng bedeutsame Wortfolge des Grundtextes, das vorangehende παραστήσῃ und ἔνδοξον ist uns unmöglich wiederzugeben. Daß die Gemeinde jetzt noch nicht so herrlich ist ohne Flecken und Runzel, sollten wir doch in tiefster Demuth gestehen, daraus das rechte Verständniß dieses Verses finden; leider muß z. B. Petersen gegen Rudelbach protestiren, der die jetzige Kirche als die schon reine Braut nur eben rein halten will von — Flecken und Runzeln des herablassenden Eingehens in die Welt![1]) Jedenfalls, obwohl Harl. protestirt, haben wir in ἵνα παραστήσῃ, sonderlich mit ἑαυτῷ dabei das Darstellen und Zuführen der gereinigten und geschmückten, zum völligen Wohlgefallen schönen Braut, auf daß nun die Hochzeit gefeiert werde, zu verstehen; vgl. 2 Kor. 11, 2. denselben Ausdruck — was man bei dem ganzen Zusammenhang auch

1) Siehe die ganze wichtige Stelle bei Petersen, v. d. Kirche, III. 220. 221. Rudelb. repräsentirt ein sehr durchgreifendes Mißverständniß unseres Textes, nach welchem wir ihn oft angeführt und von den stolzen Kirchenmännern als Schild vorgehalten finden. Pet. dagegen redet sehr wahr und schön von der Pflicht grade der Gemeinde, gewissermaßen auch mundi formis zu werden, was ihrer zunehmenden geistlichen Reinheit keinen Eintrag thue. Witzig treffend, milde scherzend genug, wo viel Schärferes berechtigt wäre, nennt er grade jenen Partikularismus, der die reine Kirche rein halten will — wo nicht einen weltlichen Fleck, so doch eine Runzel, mit welcher die Kirche der Welt „ein bös Gesicht macht" wider die Liebe Christi. Natürlich, wenn's immer die alte Kirche bleibt ohne beständig frisches Verjüngen!

unsrer Stelle doch nothwendig vorziehen muß anstatt des sonstigen παραστῆσαι der Opfer [1]). Freilich, an diesem Sich-Zuführen und Vor-sich-Stellen arbeitet der Herr durch das Reinigen und Heiligen fortwährend schon, das Ziel aber (der eigentliche Sinn des Wortes Darstellen) liegt mit ἵνα noch in der Zukunft. Nur mit sehr vorläufiger, partieller, gleichsam typischer Wahrheit kann sich „in der geordneten Kirchenzucht die Gemeinde des Herrn als ohne Flecken und Runzeln darstellen" [2]); will man wirklich so schon, auch alle Runzeln sogar geglättet wissen, dann ist es wahrlich jener traurige Mißverstand, welcher uns (mit Vilmar) eine „in ihrem Bekenntniß ruhende und in ihrem Bekenntniß sich offenbarende Gemeinde" substituirt statt einer dem Ziel der Berufung nachjagenden, auf die Offenbarung des Herrn sich rüstenden. Können wir unmöglich mit Harl. παραστήσῃ wie ἁγιάσῃ „auf einen Akt der Gegenwart beziehen, einen Akt Christi, eine That, in der er seine Gemeinde vollkommen rein gemacht hat," weil uns ja doch (abgesehen vom einfachen Ausdruck und Zusammenh. dieser Stelle selbst) der ganze Br. bis Kap. 4, 16. die Vollendung in der Zukunft zeigt, dagegen der Ap. nirgends nur ähnlich preisend vom jetzigen Stande redet — so brauchen wir darum noch nicht falsch einseitig „diesen Zustand der Makellosigkeit in die Ewigkeit zu verlegen" oder die Darstellung nur so ein- für allemal am jüngsten Tage geschehen zu lassen. Wir berufen uns (was für den Parallelism. unsrer Ausl. sprechen kann) auf alles bereits da, wo das Ziel gezeigt wurde, über die Frage nach dem Wann Gesagte: Th. I. S. 223. 530. II. S. 120. so wie auf das (augenscheinlich vom Ap. hier wieder berücksichtigte) ἅγιοι καὶ ἄμωμοι Kap. 1, 4. Th. I. S. 69 ff. Daher Beng. richtig zu παραστήσῃ setzt: Id valet suo modo jam de hac vita.

Anstatt des sonst recipirten αὐτήν (aus V. 26. gleichmachend, aber zu τὴν ἐκκλ. unpassend) liest man richtig αὐτός, welches mit ἑαυτῷ zusammen starken Nachdruck hat [3]). Gewiß nicht bloß: „eben hiermit" (nach B.-Cruſ.) — sondern allerdings: wie Er der Heiland ist des Leibes (V. 23. eben so), wie Er sich hingab für die Gemeinde, so bleibt auch Er allein es, der die geheiligte und gereinigte sich vor das Angesicht stellt. Das gilt gegen jene Anschauungs- und Redeweisen vorhin, wo-

1) Παραστήσῃ — παρέδωκεν stehet im Anklang: Frucht und Lohn (wie Ziel) Seines Hingebens ist dieses endlich erworbene Zuführen.

2) Wie ein gutgemeinter Konferenz-Vortrag Ev. Kirchenz. 1847. S. 971. das große Wort so unbesehen gebraucht. Ach wie oft geschieht ihm das leider auf allerlei Art in der genügsamen Praxis!

3) Flatt findet doch vielleicht das schwerere αὐτήν richtig; dann hätte αὐτὴν τὴν ἐκκλ. aber eine Stärke, mit welcher unziemlich fast die Gemeinde dem Herrn vorgeordnet herausgehoben wäre, anders noch als V. 32.

nach irgendwie die Gemeinde sich dem Herrn oder auch nur der Welt als die reine darstellen will! Ἑαυτῷ — d. h. nicht bloß (nach Olsh.) „zu seiner Freude und zu seinem Ruhm," sondern von Ruhm ist hier gar nicht die Rede, die Freude aber ist das eheliche Wohlgefallen an der Braut und Gattin; auch das endlich noch nicht genug, denn in ἑαυτῷ, πρὸς ἑαυτόν latirt fein angedeutet die zu feiernde Vereinigung. Ἔνδοξος von der Gemeinde (vgl. damit Kap. 3, 21. und was dort gesagt) begreift die völlige Aufrichtung der δόξα in ihr, wäre wieder viel zu stark gesagt gegen alle Analogie, namentlich dieses Br., wenn man wie Harl. nur das bereits Beigelegte verstehen wollte. Wichtig allerdings, reich an Folgerungen bleibt der Zusammenh. mit ἁγιάσῃ vorhin, wonach ἔνδοξον zugleich als ἡγιασμένην gilt, so wie es ferner parallel gehet mit μὴ ἔχουσαν σπίλον κτλ. Diese enge Verbindung sagt uns nehmlich: es gibt keine andre Verherrlichung als durch Heiligen, ἁγιάζειν ist des rechten δοξάζειν Grund. Aber darum ist Beides doch nicht ganz einerlei, sondern die Herrlichkeit nun die sich von selbst verstehende Folge oder Offenbarung der Heiligkeit. Bengel: sanctitas est gloria interior, gloria est sanctitas emicans. Wenn die innere Herrlichkeit vollendet ist, so bricht „der äußere prachtvolle Glanz" hervor; Beides faßt der Ap. wieder in Eins [1]). Das Wort, welches er gebraucht, mit seinem bleibenden Bezug auf die δόξα τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ, hat wieder zugleich anknüpfend allgemeineren Sinn. Bei P. finden wir es zwar nur noch 1 Kor. 4, 10. als ironischen Gegensatz mit ἄτιμος, allein bei Luc. sind nicht bloß Kap. 13, 17. τὰ ἔνδοξα gottesherrliche Thaten Christi, sondern Kap. 7, 25. auch ἱματισμὸς ἔνδοξος ein schönes, prächtiges Gewand. Nach dieser letztern Beziehung ist hier ἔνδοξος wirklich zugleich nitida, venusta (Flatt), denn „als eine vollendet schöne, köstlich geschmückte Braut" (v. Gerl.) erscheint hier ganz gewiß die Gemeinde, dies allein vollendet den klaren Sinn des Ganzen. Dabei hebt sich durch den Artikel der Berufungsname ἐκκλησία nun in seiner ganzen Wahrheit hervor, als ob ein letztes ἀξίως τῆς κλήσεως gesagt würde: nun erst ist die ἐκκλ. völlig was sie sein soll. (Bengel: τήν, illam, quae respondeat ideae suae aeternae.) Σπίλος [2]) im N. T. nur noch 2 Petr. 2, 13. (vgl. σπιλάς Judä 12.) parallel mit μῶμος wie hier, bei den feinen Griechen schon ein unanständiges Wort (Phrynich. ed. Lobeck p. 28.) — zeigt nach Hesych. insonderheit ῥυπὸς ἱματίου an (womit Judä 23. stimmt), hier jedoch erscheint es als vom σῶμα, der äußern Erscheinung des inwend. Menschen (vgl. Jac. 3, 6.) gebraucht, also

1) Rieger: „Was er an der innern Heiligkeit an ihr aufrichtet, das wird er auch dort in der Herrlichkeit der Hochzeit darstellen."

2) Eigentlich nicht σπίλος, wie auch Bruder's Konkordanz noch schreibt.

Schmutz- oder Schandfleck, irgend ein Häßliches im Gegensatze der Schönheit. Diese Substitution eines ἄσπιλος (was noch öfter, namentlich 1 Petr. 1, 19. 2 Petr. 3, 14. vorkommt) für ἄμωμος hier neben ῥυτίς weiset abermals auf bräutliche Schönheit. Wir wollen mit Niemand streiten, aber wir finden auch deutlich die Anspielung auf zwei Stellen des A. T., welche beide dem typischen Eheverhältniß des Herrn zu seiner Gemeinde gehören: Hohel. 4, 7. (LXX. μῶμος οὐκ ἔστιν ἐν σοί) und Ps. 45, 14. hebr. כָּל־כְּבוּדָה. Mag. Harl., wenn ihm dergleichen durchaus nicht zusagt, leugnen: „daß das Bild einer körperlich tadellosen Braut dem Ap. vorschwebt" — beweisen läßt sich's freilich nicht, aber es liegt in der ganzen Anschauung einfach nahe, wie wir gezeigt haben. Mag schon Chrys. von einem γέγονεν ἔνδοξος reden und gar Manche wie Harl. die Stelle für die bereits geschehene Rechtfertigung und Reinerklärung verengen — daß dies falsch ist, glauben wir wirklich bewiesen zu haben. Der oft nur zu scharfsinnige Ausleger, wenn es Dogmatik einzulegen gilt, hat sich den ganzen Blick damit verwirrt, daß er, als läsen wir bloß ein καθαρίσας und weiter nichts, das ἵνα mißdeutet. Nur bei solcher Befangenheit ist seine Frage begreiflich: „was berechtigt uns denn hier, wo weder des Geistes, noch des eigenen Kampfes gedacht ist, an die Heiligung zu denken?" Als ob der Geist nicht wahrlich im Sakrament und Wort läge — als ob hier für ganz anderen Gedankenkreis auch nothwendig der „Kampf" erwähnt sein müßte — als ob vom ἵνα ἁγιάσῃ bis zum ἁγία καὶ ἄμωμος nicht Alles deutlich spräche! So entgeht ihm der eigentlichste Hauptgedanke der ganzen Stelle, die ihm zu einer Digression vom Thema der Ehe wird, so kommt er dazu, höchst sonderbar die ganz unvermittelte Beziehung auf Reinheit des Opfers einzuschieben! Wir sagen mit B.-Crusius: ἁγ. κ. ἄμ. sind Opferworte, aber hier gewiß ohne Opferbedeutung. Wir fragen: wie in aller Welt dann doch, wenn der Gedanke an Opferthiere zu Grunde läge, die ῥυτίδες (ἅπαξ λεγ.) dazukämen? Grade die Vergleichung mit Kol. 1, 22. zeigt uns, daß hier die anders gewählten Ausdrücke zu bräutlicher Schönheit passen sollen. Wir geben zu beherzigen die schöne Weisung Bengel's: Ex *amore* Christi debemus haurire aestimationem sanctificationis. quae sponsa contemnit ornatum a sponso oblatum? Wir bitten inständigst, doch grade dasjenige apostolische Wort, welches uns mit tiefstem Zuge der lieblichsten Beweggründe zum Anziehenlassen des Hochzeitkleides eifrig machen will [1]), nicht umzukehren in einen Gedanken, aus dessen Mißbrauche wenigstens von jeher falsches Ausruhen der bereits Fertigen herkam.

1) Auf die Frage jenes Liedes (mit eigner Mel.) „Wann krieg' ich mein Kleid?" gibt jeder Augenblick der Gnadenzeit fortwährende Antwort.

In dem zarteſten Beiſatz: auch keine Runzel (deſſen allgemeiner Sinn ſich dann wieder durch ἤ τι τῶν τοιούτων gleichſam begütigend für die Feinheit ausgleichen ſoll) redet der Ap. unübertrefflich ſchön von der Schönheit der ganz geheiligten Braut des Herrn. Paſſavant: „ihre Keuſchheit ohne Flecken, ihre Jugend ohne Runzel" — führt uns wenigſtens im Letzten auf die rechte Spur. Denn die Reinigung, welche es hier gilt (wie ſie allerdings auch erſt keuſch macht), iſt ein ἀνανεοῦσθαι, eine Verjüngung zur endlich beſtändigen Blüthe. Wenn dann Offb. 19, 7. ſich erfüllt, iſt die Vermählung der Braut zugleich ihre Mannheit (Kap. 4, 13.) — wie v. Meyer ſehr treffend in ſeiner Einleitung ſo zuſammengefaßt hat: „Und ſoll Alles wachſen und hinankommen zur Mannheit Chriſti und heiligen Vermählung." Die Gemeinde in der Vollendung, als Geſammtheit, iſt an ſich ein erwachſener Mann, doch ihrem Haupt und Mann gegenüber die vollendete Mannjungfrau, virago, Männin, denn dann, wenn alle Gegenſätze ſich ausgleichen, wird auch Jungfräulichkeit und Ehelichkeit Eins. Daſſelbe trägt ſich in der Auferſtehung und Verklärung zum Theil über auf die einzelnen Perſönlichkeiten. „Ein Wiederzuſammenfließen deſſen, was die Schöpfung der Geſchlechter geſchieden hat, iſt inſofern falſch, als aus zwei, mit Leib, Seele und Geiſt begabten Individuen nie wieder eins werden kann. Mann und Weib erhalten beide ihren Erſatz oder ihre Umgeſtaltung von Gott, um jedes einzeln dem andern ähnlich und, wie die Schrift ſagt, den Engeln gleich, oder, um mit Jak. Böhm's Worten zu reden, männliche Jungfrauen zu werden[1])." Solche theoſophiſche Gedanken liegen freilich nicht im Buchſtaben des Textes, aber die Schrift redet viel mehr zu uns als der Buchſtabe ſagt; hier fällt durch ſehr berechtigte Kombination von Kap. 4, 13. mit 5, 27. ein myſtiſch leuchtendes Streiflicht vom hohen Urbilde des Verhältniſſes auf das Räthſel unſrer abbildlichen Ehe hernieder, namentlich auf das ausgleichende Ziel ihres geheimnißvollen Gegenſatzes.

**V. 28.** Alſo ſind die Männer ſchuldig ihre Weiber zu lieben, als ihre (eigenen) Leiber; wer ſein Weib liebet, der liebet ſich ſelbſt.

Der Ap. ſteigt zum Abbilde hernieder mit der jetzt vornehmlich geltenden Ermahnung, der Anwendung des καθὼς καὶ ὁ Χρ. ἠγάπησε auf unſer ἀγαπᾷν — doch nur, um dabei zugleich einen zweiten, tieferen, die Sache nun erſt ganz durchdringenden Einblick in die Leibes- und Fleiſches-Einheit der Ehegatten vorzubereiten. Die mit V. 24. ganz gleich machende

1) So v. Meyer, Bl. f. h. Wahrh. II, 221.

Lesart nach Lachm. *Οὕτως καὶ οἱ ἄνδρες ὀφειλ. ἀγ.* verwerfen wir mit Harl., theils (wenn auch nicht so stark gefaßt) aus demselben Grunde wie er: weil so die Gleichheit der Männer mit Christo zu unpassend unmittelbar auf das Letztgesagte bezogen würde — theils nach unserem O.Plan, welcher vielmehr V. 24. und 33. die ganz parallelen Rückkehr-Formeln erkennt. Mit Absicht und Genauigkeit sagt der Ap. hier V. 28. in der Mitte der Entwicklung (wo er weniger schon abschließt als vielmehr erst zum zweiten Hauptvergleichpunkt überleitet) nicht ein volles *καὶ οἱ ἄνδρες*, hebt dagegen in *ὀφείλουσιν* voran die naturgemäße Schuldigkeit, den eignen Leib, sich selbst zu lieben, hervor [1]). Hier ist jedes Wort und jede Wendung (nach unserem O.Pl.) genau gestellt, indem bei dem Ganzen doch eine zwiefache, so ziemlich allgemein übersehene Wahrnehmung eintritt. Einmal, ungeachtet der Vertheilung an die angeredeten Weiber und Männer a parte potiori, zeigt sich jedesmal das ganze, beiderseitige Verhältniß, wie nach seinen zwei Seiten so dadurch auf zwei Stufen betrachtet: sich unterwerfen als dem Haupte — lieben als den Leib. Zuerst wird nur die Unterordnung und mit ihr andeutend *σωτὴρ τοῦ σώματος* hervorgehoben, hierauf eigentlich erst der gliedliche Zusammenhang (auch des Hauptes), die Leibeseinheit. Zweitens wird jedesmal Christus im Urbild als erhaben unvergleichbar, überschwänglich über die Abschattung im Ehestande als *κεφαλή, σωτήρ, ἀγαπήσας, ἐκτρέφων καὶ θάλπων* gezeigt, jedoch nicht ohne die (durch *ἀλλά* und *πλήν* an den zwei Schlüssen bezeichnete) geringere Anwendung auf das Abbild. Allerdings bezieht sich in V. 28. *οὕτως* nicht etwa gar nur auf das folgende *ὡς τὰ ἑαυτ. σώμ.* (wie nach älterem Vorgang wieder de Wette u. B.-Cruſ. behaupten): zu dem von Harl. nach Herm. ad Vig. p. 933. dagegen geltend gemachten Sprachgebr. für *οὕτως* an sich kommt für uns entscheidend noch dessen Bedeutung in der ganzen Parallele hier von V. 24. an, auch V. 33. werden wir das abschließende *οὕτως* keineswegs nur auf *ὡς ἑαυτόν* beziehen müssen. Auch liegt etwas Wahres darin, daß nicht unmittelbar das Letztgesagte verglichen werden soll, sondern das *καθὼς ἠγάπησε* V. 25., aber des Zanch. Bemerkung: digressus nonnihil ad mysterium, nunc ad institutum redit — ist doch nur dann „treffend" zu nennen, wenn wir *nonnihil* betonen, nicht *digressus*. Grade die hingebende, heiligende und reinigende, zur Vermählung in vollem Wohlgefallen bereitende Liebe Christi will wirklich der Vergleichpunkt sein und bleiben, obgleich dies zwischen Chr. und der Gemeinde sich über ganze Vergleichung erhaben gezeigt hat. Olsh.

1) In diesem *ὀφείλειν* haben wir auch, obwohl tief aus der Natur des Menschen hergeholt, dennoch unbestritten den von der neuern Ethik fast beseitigten, von Bruch auch gegen Harleß vertheidigten Pflichtbegriff!

richtig: „οὕτως d. i. so wie vorher Christi heiligende Wirksamkeit beschrieben" — abermals: „οὕτως bezieht sich auf das Vorherg. zurück und enthält die zwei Momente der Aufopferung und der Heiligung." Ganz wohl ist auch mit Matth. zu sagen, daß der Ap. „das Dargestellte in dem einen Brennpunkte der unendl. Liebe Christi festhalte" — dennoch koincidirt einigermaßen Alles, was er von Chr. gesagt hat, auch für den Ehemann. Rückert's unverständig dreiste Kritik: die Anwendung hätte freilich fruchtbarer ausgeführt werden können (und sollen!) — will sich begründen: „P. erwähnt nur der Liebe, die freilich alles übrige Thun ergänzen[1]) soll; aber er konnte doch auch von diesem Einiges erwähnen, nachdem er das Vorbild Christi so weit ausgemalt." Als ob nicht in dieser „Ausmalung" zugleich Alles enthalten wäre zur unendlich fruchtbaren Anwendung! Es heißt: „Jetzt muß man dem Οὕτως einen größeren Nachdruck geben, es in der Bedeutung von ὁμοίως fassen." Sehr wahr, aber das ist auch fruchtbar genug, darin wird für „alles übrige Thun" des Ehemannes, wenn er Glaubenstrieb entgegenbringt, sich so an Christi Statt zu denken, unendlich mehr gesagt als mit allem vermißten Moralisiren. Des Ap. dogmatisch-mystische Rede hier hat eine gewaltigere Kraft, heilige Ehen zu schaffen, als ganze Sittenlehren von allem Möglichen, was der Mann thun solle, was das Weib.

In ὡς τὰ ἑαυτ. σώμ. ist ὡς wieder ganz wie V. 23. nicht bloß komparativ, sondern argumentativ[2]), darin hat Harl. Recht: „wir hätten ja sonst zwei Vergleiche, den einen mit οὕτως, den andern mit ὡς." Daß auch anderwärts manchmal die Liebe zum Weibe gefaßt wird als die Liebe zum eigenen Leibe[3]), ist nur höchst natürlich, in der Thatsache der Leibesgemeinschaft begründet; der Ap. jedoch redet nicht nach dergleichen sonst üblichen Ausdrücken, sondern aus der Schrift, und gibt im Geiste dazu die tiefste Deutung. Fein und schön diesmal holt B.-Cruf. aus dem Zusammenh. seiner ganzen Rede noch etwas hervor; indem er σώματα richtig aus κεφαλή herleitet (der Mann solle eben den Leib lieben, dessen Haupt er sei), bemerkt er nun: „folglich wird grade aus diesem Bilde, das gewöhnlich ganz anders gebraucht wird, der Begriff der Hingebung, also eine große Verpflichtung abgeleitet." Ja wohl, des Hauptes Pflicht und

1) Ergänzen? Also: sei dir doch mein Lieben genug, wenn ich auch nicht Alles an dir thue? Wir dächten besser: alles Thun schaffen und durchdringen!

2) Als ihre Leiber, d. h. nicht bloß wie — sondern weil sie es sind. (Richt. Hausb.) Der Beweis hiefür folgt ja sogleich V. 29.

3) Auch bei den Rabbinen, wie Schöttgen aus Sanhedr. fol. 76, 2. citirt: הָאֹהֵב אֶת־אִשְׁתּוֹ כְּגוּפוֹ — was dann nach dem rabb. Sprachgebr. von גּוּף zugleich unmittelbar s. v. a. עַצְמוֹ, sich selbst.

Art ist nicht bloß das Beherrschen, vielmehr das Lieben, Beleben des Leibes — nur daß wir hier keine künstliche Ableitung von Pflichten aus „Bildern," sondern die wahrste Durchdringung der Sache selber haben. Ob jetzt bei diesem „wie den Leib" keine Spur mehr von dem Gedanken „als das Haupt" sei (wie Harl. gegen Rück., eigentlich aber gegen des Ap. ganze Rede sagt!) — geben wir dem Leser anheim, der doch wohl die Einheit der Anschauung nicht so zerreißen will. Nun ja: „es ist der Begriff der engsten Gemeinschaft, in der das Andre zu meinem eigensten Wesen gehört und mit mir ein Ganzes bildet, aus welchem der Ap. argumentirt" [1]) — aber das bleibt ihm doch grade die Gemeinschaft zwischen Haupt und Leib; sonst müßte und würde er nicht wieder wie V. 33. abschließen, sondern dem Weibe (was unziemlich und unmöglich) gleichfalls zutheilen, den Mann zu lieben als seinen Leib, als sich selbst. Die vom Manne genommene, ihm untergethane Frau oder Männin ist dem Mann „ein Theil des Selbst" (wie Olsh. ausdrückt) noch in viel prägnanterem Sinn als umgekehrt. Weil nun ὡς τὸ σῶμά μου wenigstens = ὡς ἐμαυτόν ist, so wäre das Nichtlieben des Mannes (von wechselseitig gleicher „Gattenliebe" wird nicht geredet) „etwas Widernatürliches" — „diese Liebe erscheint hier weniger eine Pflicht als eine Naturnothwendigkeit." Was eben schon in ὀφείλουσιν voran sich betont, also wohl zu merken als wichtige Voraussetzung nebenbei das Bestätigen der in Gottes Gebot 3 Mos. 19, 18. zuerst vorausgesetzten Selbstliebe als unerschütterlich richtigen Grundes alles individuellen Lebens [2]).

Wir geben ferner Harl. Recht, daß hier σῶμα den stärksten Hauptaccent hat (und zwar nicht als das instrumentum animi des Grot. sondern wirklich als Leib); folglich will ὡς τὰ ἑαυτ. σώματα mehr noch sagen als das bloße, jedem πλησίον gebührende ὡς ἑαυτόν, obgleich der Ap. für's Erste beweisführend zu dieser Allgemeinheit herabsteigt und zuletzt nach allem V. 29—32. Gesagten dies V. 33. emphatisch zusammenfaßt: οὕτως ὡς ἑαυτόν d. h. im eminenten Sinne. Schon hier V. 28. als im Uebergange zum Folg. erinnert der Ap. von Weitem an das nachher hingestellte Schriftwort 1 Mos. 2, 24., dessen Gültigkeit für Mann und Weib im natürlichen Ehestande als das Wohlbekannte vorausgesetzt wer-

---

1) Sogar, wie oben angedeutet, für uns im Abbilde darin ein Wink auf die gegenseitige Ergänzung.

2) Wesley vergißt nicht zu erinnern: *loveth himself* — which is *not* a sin, but an undisputable *duty*. So vereinigt sich's, wenn Harl. gegen das κατ' ὀφειλήν des Oec. protestirt, weil die Unterlassung παρὰ φύσιν wäre: grade das Natürliche bezeichnet und bestätigt der Ap. als die Schuldigkeit, indem er stark vor dem Unnatürlichen warnen will.

den darf, ehe die mystische Deutung desselben Wortes als typische Prophetie auf Christum und die Gemeinde folgt. Mithin hat sich der Ap. in V. 28. nach seiner Weise wieder den Text gestellt für V. 29—32. Es ist aber Alles Ein Zusammenhang [1]). Bisher trat noch mehr „Haupt" als tertium comp. hervor; aber wie schon dies Haupt als an seinen Leib sich hingebend [2]) erschien, so wird jetzt vollends die Einheit des Hauptes und Leibes hervorgezogen aus demselben einen Verhältniß. Jetzt erst wird erschöpfend ganz tief eingedrungen, wie in die heiligste, geistigste Wahrheit, so in den sie darstellenden physischen Grund der Ehe: wo die Fleischeseinheit nur als Wiederherstellung jener ersten Einheit, weil das Weib vom Manne genommen ist, sich zeigen muß.

Das Alles aber sagt und lehrt endlich der Ap. nicht bloß um der Ehe willen, für welche er die Ermahnung stellen will [3]), sondern auch, sogar vornehmlich (wie V. 32. direkt ausspricht) um der **Gemeinde** willen, die sein ganzer Br. im Grunde meint, auch im prakt. Theile. Sehr wahr v. Gerlach: „Der Ap. führt seinen Gedanken so aus, daß es in dem reichen und schönen Abschnitte ihm eben so sehr darum zu thun ist, den Ehegatten das erhabene Urbild ihrer Gemeinschaft in der himmlischen Ehe des Herrn und seiner Gemeinde zur Nachfolge vorzuhalten, als wiederum an der irdischen Ehe selbst darzuthun, wie das Verhältniß des Herrn zu seiner Gemeinde ein eheliches sei [4])." Denn es ist gar nicht anders möglich, als daß grade hier wieder der Grundgedanke des Br. durchschlagend hervorstrahle, grade hier wieder in der Tiefe der innigsten Gliederung am Leibe des Herrn das Prototypische des Urverhältnisses, wodurch er des Herrn Leib ist, sich zeige, wie in der Tiefe der damit koincidirenden Schöpfungsordnung für die Menschheit (V. 31.) das weissagend Zuvorversehene für den ewigen Rathschluß, das Geheimniß Christi. So schließt Alles zusammen, wie wir schon in der Einleitung (I. S. 37.) vorausblickten: „daß Gemeinde, daß Leib Christi der Grundbegriff bleibt, also Dasselbe, grade wo der Ap. für Erfüllung der

---

1) Wahrlich nicht (nach Rück.) dreierlei Ansichten von der Sache, daß der Ap. mit σώματα in ein anderes Bild übergehe, mit V. 30. die Auffassung noch einmal verändere: Mann und Weib als Eine Person, ein verbundenes Ganzes!

2) Was Plutarch (s. bei Harl.) der ψυχή sonst eben so, wie P. der κεφαλή zuweiset: κρατεῖν — οὐχ ὡς δεσπότην κτήματος ἀλλ' ὡς ψυχὴν σώματος, συμπαθοῦντα καὶ συμπεφυκότα τῇ εὐνοίᾳ.

3) Etwa nach Flatt: „stärker hätte P. es nicht ausdrücken können, daß die Liebe der Ehemänner die zärtlichste, thätigste, aufopferndste, wohlthätigste sein soll."

4) Das ist schärfer noch gefaßt als bei Harl.: „Indem der Ap. seinen Lesern vorhalten will — — kann er nicht umhin, auch umgekehrt die Aufschlüsse zu verfolgen u. s. w." Man sehe den ganzen, gar zu verwickelt konstruirten Satz S. 489.

persönlichen, gliedlichen Pflichten des Einzelnen in die Stände der Gemeinde, zuerst den Ehestand eingeht, dennoch wiederkehren muß — bei der neu konkurrirenden Grundidee des biblischen und natürlichen Typus." (In der Ermahnung, in der Praxis thut sich ergänzend erst auch das Innerste der Lehre auf: diesem allgemeinen Satze, der hier ein leuchtendes Beispiel erlangt, denke man weiter nach!) Wie wenig man nun sagen kann: „daß diese ganze Parallele dem Ap. selbst fast nur als Abschweifung gegolten habe" (Abschweifung wovon denn? vom Thema seines Briefes?) — ist hoffentlich klar. Aber eben so wenig schweift er damit irgend ab vom Thema der Ehe (wie Harl. meint), sondern Alles hat und behält seine Beziehung auch darauf. Wir sollen und wollen keineswegs (wie Rück. warnt) „die bildliche Stelle auf den dogmatischen Leisten spannen," aber wir sollen auch den Leisten unserer Flachheit nicht gebrauchen für ihre Auslegung, sondern verstehen, wie in der Tiefe des realen, vom Schöpfer in die Menschheit geprägten Bildes das erhabenste Dogma sich bezeuget, uns das vom Ap. im Lichte des Geistes aufdecken lassen. Schon die orientalische Anschauung überhaupt, sodann die daran, weil es wahr ist, sich knüpfende biblische Anschauung vereinigt endlich das Bild des Königes, der sein Volk beherrscht, mit dem Bilde des Ehemannes, der ihm angetraut ist (Ps. 45, 11. 12. und hieraus allein das Hochzeitsgleichniß Jesu zu verstehen); eben so bleibt hier Christus der Herr und das Haupt, indem er der Gemeinde anhanget als seinem Weibe [1]).

V. 29—32. begründet nun recht eigentlich erst auch die Ermahnung an die Männer, das γάρ parallel mit dem ὅτι V. 23. Der zweite, noch tiefere Blick in das abgeschattete Geheimniß des Urbildes, wodurch dies Begründen sich vollzieht, zeigt uns die Leibeseinheit Christi mit der Gemeinde bis an die Gränze, wo nur noch abbrechend ausgerufen werden kann: Dies Geheimniß ist groß! Die Ordnung ist eine von V. 28. wieder aufsteigende, indem aus dem Naturgrunde reiner Schöpfung: Jedermann liebt sein eigen Fleisch, seinen Leib, sein Weib — vorbereitend aufgestiegen wird zum hierin von Anfang vorgebildeten Geheimniß der Erlösung: Christus, der darum Fleisch Gewordene, liebt, nährt und pflegt in der Gemeinde sein eigen Fleisch und Bein, als der andre Adam seine (von ihm genommene) Eva! Dem auf Christum übertragenden Satz an sich (von καθώς V. 29. bis ὀστέων αὐτοῦ) folgt die (schon seit σάρκα herbeigeführte) nun ganz wörtliche Belegstelle aus der Ur-

1) „Das monarchische Moment der Kirche liegt in Christo, der eben so wenig einen Stellvertreter bei seinem mystischen Weibe, der Kirche will, wie jeder rechte Ehemann; denn dadurch würde das Weib zur Hure." Heinr. Richter, die evang. u. röm. Kirchenlehre. Barmen 1844. S. 205.

geschichte der Schrift, welche so prophetisch zu deuten ist; diesem Citat folgt eine nochmals nachdrückliche Hinweisung auf das Geheimniß, V. 32.

**V. 29.** Denn Niemand hat je sein eigen Fleisch gehasset, sondern er nähret (es auf) und pfleget (deckt wärmend) es, gleichwie auch Christus die Gemeinde.

Wenn, wie wir schon sagten, ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα mehr als ὡς ἑαυτούς (die Formel des allgem. Gebotes) war, so ist natürlich vollends ἑαυτὸν ἀγαπᾷν (ohne ὡς, auf die Liebe zum Weib angewandt) wieder mehr noch als ὡς τὸ ἑαυτοῦ σῶμα, mithin der stärkste Ausdruck: dieser nun wird festgehalten und, um σῶμα so stark mit ἑαυτόν gleich zu stellen, endlich der hier sehr bedeutsame, das ganze „Geheimniß" bereits anbahnende, in sich tragende Ausdruck σάρκα substituirt. Sehr verwischend mithin übersetzt der Syr. auch hier nur ܦܓܪܗ wie V. 30., falscher noch will B.-Crus. (gleich die Spitze voran abbrechend!) unter σάρξ „nicht bloß das Aeußerliche, Sinnliche" (den wirklichen Leib) sondern — die Persönlichkeit verstehen! Als ob nicht grade darin der Fortschritt und Specialgedanke läge, daß nicht wieder ἑαυτόν gesagt wird. Uebrigens versteht sich freilich, daß hier σάρξ nicht den Nebenbegriff des Sündlichen hat, sondern die Bedürftigkeit des σῶμα stärker will hervortreten lassen, wie Olsh. bemerkt; wir unserntheils finden mehr noch darin, schon die erinnernde Vorbereitung für σαρκός und σάρκα V. 30. 31., indem 1 Mos. 2, 21. der hochwichtige primus locus des Wortes Fleisch in der Schrift ist, wovon hernach näher — zugleich liegt, wie sich gleich zeigen wird, Anspielung auf eine andre Schriftstelle von der Selbstliebe darunter. Der so unbedingt vom Ap. ausgesprochne Satz an sich scheint für's Erste nicht wahr zu sein, man kann und muß bei οὐδείς mit Beng. suppliren: nisi scilicet a natura et a se ipso desciscat; denn es gibt gar mancherlei, nicht bloß pseudo-asketische ἀφειδία σώματος. (Kol. 2, 23.) Dennoch, scharf untersucht, liegt auch solcher Unnatur des schwärmerischen oder sündlich-leichtsinnigen Versäumens, ja Verderbens des eignen Fleisches nur ein Selbstbetrug unter, vermöge dessen man ihm doch eigentlich wohlzuthun meint, und der Satz bleibt wahr, wie ihn deßhalb der Ap. gegen den scheinbar sich meldenden Widerspruch mit ποτέ verstärkt und befestigt[1]). Ganz treffend sind die von Grot. beigebrachten Parallelen,

1) Dies ist der klare Sinn dieses ποτέ, nicht wie Meyerhoff seltsam Polemik gegen falsche Askese hereinbringt: ehemals that man dergleichen, wie es jetzt aufkommt, noch nicht! Im Gegentheil: niemals, auch nicht wo es etwa den Anschein hatte, konnte Jemand wirklich sein Fleisch hassen.

aus Curtius (lib. 7.): corporibus nostris, quae utique non odimus — Seneca (ep. 14.): fateor, insitam nobis esse corporis nostri caritatem — besonders aus demselben Sen. (de clem. 1, 5. ähnlich wie Plut. vorhin) wo dem Fürsten gesagt wird: Si quod adhuc colligitur, animus reipublicae tu es, illa corpus tuum, vides, ut puto, quam necessaria clementia sit. Tibi enim parcis, quum videris alteri parcere. Die Selbstliebe des lebendigen Geschöpfes, wie sie sich als Liebe der beseelenden Persönlichkeit zum beseelten Organismus in menschlicher Natur ausspricht, ist und bleibt der auch im Fall unverwüstliche Naturgrund reiner Schöpfung — so daß eben darum nirgends, auch hier nicht die neumodische, wunderliche Pflicht, sich selbst zu lieben, mit einem „Du sollst!" auftritt, sondern die Anerkennung vorausgesetzter Thatsache genügt. Liegt diese Voraussetzung allen im edelsten Sinn eudämonistischen Motiven der Verheißung oder Drohung unter, so ist damit auch anerkannt, daß jedes Sichselbstverderben durch die Sünde nur im Selbstbetruge geschieht. Auch der Selbstmörder thut's nur in der Meinung, daß Sterben ihm besser sei; zum heiligen Selbsthaß kann uns Gottes Wort nur auffordern durch die Versicherung, daß dies die wahre Selbstliebe sei, zum Abhauen der Glieder nur mit einem συμφέρει γάρ σοι [1]).

Wir meinen, der Ap. habe eine Anspielung im Sinn auf die merkwürdig vielsinnige Stelle Sprüchw. 11, 17., namentlich auch darum, weil dort V. 16. vorher vom Weibe die Rede war, folglich V. 17. zugleich darauf sich beziehet. In V. 16. nehmlich bilden die zwei Satzglieder nicht etwa einen Gegensatz (nach Geier die octava antithesis im Kap.), sondern sind (wie schon Schultens festhält) durch Vav adaequationis, וְ חַשְׂרָאה verbunden: wie starke Männer Gut ergreifen, an sich reißen, erobern, so erobert das zarte Weib, das rechte (אֵשֶׁת חֵן) die wahre Ehre oder Herrlichkeit, die besser als Reichthum ist. Das soll man wohl bedenken, darum soll der Mann in seinem Weibe sich selbst Gutes thun, sein eigen Fleisch nicht kränken: dies offenbar im Zusammenhang der erste Sinn des übrigens ganz nach der Weise der orientalischen Gnomen (von der selbst unsre Sprüchwörter noch etwas haben), der salomonischen Sprüche insonderheit vielsinnig räthselhaft, mehrfach anwendbar und doch immer wahr gestellten Wortes V. 17. Daß der Spruch nicht etwa gar ebenfalls (wie R. Levi Ben Gerson meint, Mercer. folgt) nur gegen selbstquälerische Asketik rede, leuchtet ein, wiewohl auch das eine seiner Anwendungen, Voraussetzungen oder Konsequenzen bleibt. Ferner daß zwar nicht schon לְנַפְשׁוֹ unmittelbar s. v. a. לְקִרְבּוֹ (sei-

1) Vgl. zu Matth. 5, 29. unsre Reden d. H. Jesu I, 148.

nen Angehörigen, Nächsten, wie Jarchi deutet) heißen soll, wohl aber (wie Grot. wenigstens für dies zweite Glied festhält) שְׁאֵר diese Beziehung hat, sehen wir aus V. 16., auch ist eben darum nicht בָּשָׂר sondern שְׁאֵר gesetzt, vgl. nicht bloß Spr. 5, 11. (wo dieser zweite Ausdruck verstärkend beigefügt ist) sondern die bekannte Bedeutung 3 Mos. 18, 6. 12. 13. 17. 25, 49. Dies der nächste Sinn im Zusammenhang; doch wie die weislich geordnete Verbindung der salom. Sprüche [1]) so oft das Besondre in's Allgemeine hinüberführt und umgekehrt, kann, ja soll man sofort den neuen Spruch für sich nehmen und wieder mehrfach lesen. Zunächst נַפְשׁוֹ und שְׁאֵרוֹ ganz parallel: wer sich selbst Gutes erweiset und gönnt, wird (wenn er's recht versteht!) auch ein אִישׁ חָסֶד sein; wer aber sein eigen Fleisch betrübt, ist auch grausam gegen Andre. (Wie Einer mit sich selbst umgeht, daran kennt man ihn; vgl. Sir. 14, 5. 6.) Endlich aber, was nur die andre Seite derselben Wahrheit, die innere zum Aufschluß: nehmen wir אִישׁ חֶסֶד (wie אֵשֶׁת חֵן so eben) zum Subjekt, so ergibt sich ein neuer Sinn: wer gütig ist (gegen Andre), der thut sich selbst damit Gutes; der Unbarmherzige, Grausame betrübt und verletzt (im Nächsten und als Folge göttlichen Gerichtes) nur sein eigen Fleisch [2]). Wie wiederum V. 18. 19. diesen Sinn fortführt, liegt vor Augen [3]). Siehe nun aber, wie genau des Ap. Wort, grade in der Zusammenfassung des Bezuges auf das Weib als σάρξ des Mannes mit dem allgemeinen Satze, dem eben so hinüberleitenden salom. Spruche von Selbstlieben oder Kränken des eignen Fleisches entspricht, an dessen עֹכֵר שְׁאֵרוֹ (ganz ohne Rücksicht auf die LXX.) ihn, den tiefen Schriftkenner, ja wohl sein leugnendes *Οὐδείς* erinnern mochte.

Der Ap. gebraucht nicht *ἐχολλύειν*, *ἀπολλύειν*, *ζημιοῦν*, *κακοῦν*, *βλάπτειν* oder etwas dergl., weil ja der tief in die Gesinnung dringende Gegensatz bisher bei ihm kein bloßes Gutesthun (גמל) sondern das Lieben war, also mit Grund *μισεῖν*, was wir nicht abschwächen dürfen zu

1) Wovon wir bald eine beweisführende Probe herauszugeben gedenken.

2) Nach v. Meyer: „Liebe und Grausamkeit fallen auf den Urheber zurück." So Lyran., Cartwright, Schult., so schon Ab. Esra, der noch נֶפֶשׁ und שְׁאֵר fein unterscheidend Vergleichung findet: wie man ja sonst seinen Leib pflegen will בְּתַעֲנוּגֵי הָעוֹלָם — so thue der weise Mann seiner Seele Gutes בְּיִשְׁרוֹ וּבְחַסְדּוֹ. Etwa nach Sen. sibi parcit qui alteri parcit; näher noch: beneficium dando accepit, qui digna dedit.

3) Luth. hat V. 17. vorgreifend, jedoch nicht ganz unwahr schon לְנַפְשׁוֹ übersetzt: seinem Leibe — denn 3 Mos. 16, 29. geht das auch in-einander. Freilich Kap. 24, 8. hat er gegen die Accente einen ähnlichen Vers herausgebracht, man müßte denn לוֹ mit seinem Doppelsinn auch noch zum Vorigen zu ziehen erlauben.

einem bloßen duriter tractare (Flatt) oder gar mit B.-Cruſ. nur: „ohne Sorge dafür ſein," es verſäumen und nachſetzen. Hierauf erſt folgt die Erweiſung des Liebens in zwei Ausdrücken, welche ſofort durch καθώς auch auf das Thun Chriſti an der Gemeinde angewandt werden [1]). Jedenfalls alſo haben wir in dieſem ἐκτρέφει καὶ θάλπει zwei Momente von σώζει, was in σωτήρ V. 23. lag: er hilft ſeinem Leibe, thut ihm das Gute, deſſen er bedarf, um Leib zu ſein und bleiben. So iſt nun das große, tiefe Grundwort des Briefes: die Gemeinde σῶμα Chriſti — völligſt entwickelt und ſchließlich in realſter Wahrheit befeſtigt als τὸ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ σωζόμενον, bis hieher, wo die Leben gebende und erhaltende Liebe Chriſti, des Hauptes und Mannes parallel geworden der zur ehelichen Liebe ſich erweiternden Selbſtliebe eines Menſchen! Dem denke man nach! Wir wiſſen ſchon aus Beiſpielen genug, der Ap. wählt ſeine Worte genau, weiß auch in ſolcher Wahl das Erhabenſte, Unvergleichlichſte mit allgemein Menſchlichem zuſammenzufaſſen, überhaupt für mehrfache Anwendung den vereinigenden Ausdruck zu ſtellen: ſo wird es denn hier nicht anders ſein, und wer nicht mit kann geſtehe dies lieber, anſtatt Zwang zu gebrauchen. B.-Cruſ. will bloß ergänzen: wie ja auch Chr. die Gemeinde liebt — nicht wieder ἐκτρ. κ. θάλπει — doch das iſt wahrlich ſolcher Zwang. Rück. erkennt wenigſtens die „allerdings zu ſupplirenden Verba" an, verbietet aber, ſie weiter zu preſſen! Aehnlich will ſie Harl. nur als „Geſammtausdruck der Liebe und Fürſorge betrachten [2])," und ſchilt jedes geſonderte Urgiren gekünſtelt. Wir wollen ſehen, ob dem ſo ſei; genau anſehen müſſen wir die Worte doch jedenfalls nach Exegetenpflicht, ſonſt wären wir mit ſolchen Geſammtausdrücken überall bald fertig. Ἐκτρέφειν kommt im N. T. nur hier und Kap. 6, 4. vor, iſt deutlich eine Verſtärkung für τρέφειν (ſ. dies Matth. 6, 26. Luc. 12, 24. Offb. 12, 6. 14. von der erhaltenden göttl. Fürſorge), gleichſam aufnähren, wie wir aufziehen ſagen; alſo: fortwährend nicht bloß das Fleiſch, den Leib erhalten, ſondern ihn wachſend, zunehmend erſt zum Leibe machen — kein bloßes *valde* nutrire, wie Beng. ſonderbar ſetzt. Darin jedoch ſcheint Beng. Recht zu haben, daß er die beiden Worte (für's Erſte) mit intus und ad extra bezeichnet, ein Weiteres wird ſich zeigen. Θάλπειν (Vulg. hier fovet) kommt in LXX. Hiob 39, 14. 5 Moſ. 22, 6. vom Brüten vor (hebr.

1) Ob wir ἀλλά ſetzen oder ἀλλ', iſt einerlei; Χριστός aber iſt anerkannt rechte Lesart, κύριος würde hier gar nicht wohl paſſen, auch V. 32. ſchließt emphatiſch wieder gleich.

2) Matth. eben ſo: „ſoll überhaupt die emſige Sorgfalt für des Leibes Wohl ausdrücken."

(חמם und רבץ), wie das im Arab. u. Syr. eben dies bedeutende רחף 1 Mos. 1, 2. bei Basil. hom. 2. ad hexaem. erklärt wird: συνέθαλπε καὶ ἐζωογόνει τὴν τῶν ὑδάτων φύσιν — wie Kypke dies hier im Eph. Br. geltend macht, und auf Diodor verweiset, der θάλπειν habe de columbis, alarum complexu expositam Semiramidem foventibus et calefacientibus. Jedenfalls ist, sagen wir sicher, θάλπειν stärker und näher als θερμαίνειν, wie LXX. 1 Kön. 1, 2. 4. (סֹכֶנֶת) zeigt. Also wärmen, wärmend bedecken mit sich selbst, daher Harl. die Ausdrücke auf die zärtliche „Mutterliebe" beziehen will, nicht ohne Wahrheit, wie wir gern zugeben. Anders jedoch Beng., der im deutschen N. T. etwas dreist gradezu gesetzt hat: und decket — im Gnomon von victus et amictus redet. Für diesen Doppelbegriff des zum Lebensunterhalt Nöthigen kann man ferner nicht bloß im Allg. vergleichen 1 Tim. 6, 8. Matth. 6, 25 ff. 25, 35. 36. Sir. 29, 21. 1 Mos. 28, 20. sondern sogar speciell (was Andre wirklich beibringen) die Pflicht des Ehemannes, dem Weibe außer der Beiwohnung Speise und Decke zu geben: 2 Mos. 21, 10. (hebr. wieder das bedeutsame שְׁאֵרָה.) Was wollen wir dazu sagen? Allerdings finden wir θερμαίνειν Hiob 31, 20. Jac. 2, 16. nach sehr natürlicher Anschauung vom Kleide gebraucht, und auch das mag hier eingeschlossen sein; der entscheidende, letzte Sinn der Wortwahl aber ist es gewiß noch nicht, weil dies zu sehr in das bloß menschliche Abbild hinüberginge. Der Ap. hat ja, meinen wir, absichtlich das nähere θάλπειν (mit sich selbst wärmen und decken) genommen, und so trifft er sehr zart und fein andeutend grade das Tiefste, worin sich das Abbild im Urbilde wunderbarlich erfüllt. Verstehen wir zuerst, vom Abbild ausgegangen, dies alere et fovere von der das Leben weniger nur erhaltenden als immer neu gebenden Speise, von der dasselbe dann eigentlich erhaltenden, bewahrenden oder schützenden Decke — so zeigt sich bei Christus und der Gemeinde sogleich auch das Letztere noch als ein Geben von Christo selbst. Er wärmet mit sich, wie er mit sich speiset; wenn Er als die Henne unter die Flügel seiner Umarmung nimmt, so ist auch das ein belebendes, brütendes Wirken des mütterlichen Geistes, wie am Anfang. So haben wir Alles beisammen, und wir meinen doch, ohne mehr zu „künsteln" als der Ap. selber mit dem auffallend ausgesuchten Worte gethan hat. Oder sollen wir wirklich mit Luth. bloß bei dem allgemeinen Begriffe bleiben: pflegen, versorgen[1])? Für populäre Uebersetzung mag

1) Schon Chrys. θεραπεύειν μετὰ πολλῆς τῆς ἐπιμελείας. Desgl. der Syr. gebraucht leider im Eph.Br. auch nur ܝܨܦ sollicite curavit, dagegen 1 Thess. wenigstens ܚܒܒ amavit, ursprünglich von ܚܒܒ arsit.

das ohne Falschheit ganz gut sein — uns auch beiläufig (wider irvingistischen und jeden andern Unglauben) versichern: daß der Herr wahrlich diese Pflege nimmer unterlassen hat noch unterläßt, seine Gemeinde nicht verläßt noch versäumt. Allein die einzige Stelle wiederum, wo θάλπειν (bei P. und im ganzen N. T.) noch einmal vorkommt, 1 Thess. 2, 7. gibt uns doch auch dazu, wiewohl man sie reichlich so gebraucht hat, kein volles Recht: auch dort, wo θάλπη merkwürdig abermals neben τροφός, ist wohl etwas Näheres gemeint, indem ja V. 8. sogleich das Mittheilen des eignen Lebens folgt. Also hat sich P. bei θάλπειν zu τρέφειν schwerlich bloß einen allgem. Begriff gedacht, sondern ein fortsetzendes oder paralleles Thun des Ernährers, des in Liebe sich ganz Hingebenden. Sagt uns ein Flatt, diese Worte „müßten natürlich uneigentlich genommen werden," so sind wir nun einmal so dreist, sie vielmehr „eigentlich" zu nehmen im strengsten Sinne. Nicht wie Grot. nutrit eam verbo et spiritu, vestit virtutibus — denn V. 30. sogleich redet nicht bloß von spiritus [1]), die virtutes vollends gehören gar nicht hieher. Wo und wie denn sonst gibt Er fortwährend seiner Gemeinde Lebensnahrung und Lebenswärme aus Seinem Leben, als im Abendmahl, an das der Ap. jetzt wohl noch zur Vollständigkeit nach der Taufe V. 26. erinnern mag? Wo das pasci nach dem vorausgesetzten nasci für seinen Leib, sein Fleisch eintritt? Also wir werden richtig hinübergeführt in den dies Alles bekräftigenden, klar ausdrückenden folgenden Vers.

**V. 30.** Denn Glieder sind wir seines Leibes, von seinem Fleische und von seinen Gebeinen.

Zwei Sätze, deren jeder für sich zu betrachten. Der erste wiederholt nicht bloß die allgemeine Wahrheit, welche Kap. 4, 25. stand und sonst noch z. B. 1 Kor. 6, 15. 12, 27. Röm. 12, 5. vorkommt (am wenigsten hier mit Bezug auf ἀλλήλων), sondern gewinnt hier durch das Folgende, durch den ganzen Zusammenhang einen eigenthümlich starken Sinn. Warum denn, fragen wir gleich, nicht etwa nur einfacher (was auch zu passen schiene): wir sind sein Leib, d. i. sein Fleisch? Warum denn grade hier μέλη τοῦ σώματος ausgedrückt? Man kann sagen: das Ganze nur als Ganzes, die ἐκκλησία ist sein Leib, wir Einzelne nur die Glieder desselben; und daran ist etwas Wahres, dennoch genügt es nicht, da wir (weil ἐσμέν ja auch das Ganze) wirklich nicht nur z. B. Hebr. 3, 6. (wir sind sein Haus) lesen, sondern s. Röm. 12, 5. (1 Kor. 10, 17. 12, 12.)

1) Dennoch Matthies: „die Gemeinde wird in allen ihren geistigen Bedürfnissen durch ihn liebevoll befriedigt!"

selbst ohne ἕν 1 Kor. 12, 27. ὑμεῖς ἐστε — warum also nicht auch ἡμεῖς ἐσμέν? Offenbar aber ist in diesem Zusammenh. hier σῶμα nicht wieder bloß von der Gemeinde gesagt[1]), dazu spricht auch Harl. ganz richtig: „Was wäre verkehrter als der Gedanke: Chr. liebt seine Gemeinde, denn wir sind Glieder seiner Gemeinde!" Mithin führt uns der Ap. jetzt mit σῶμα noch einen Schritt weiter, den letzten Schritt in das Mysterium hinein: es ist zu unterscheiden der Gemeindeleib von dem (sit venia verbo) Personleib des Herrn; die sind, wie ja der Personleib des Herrn und Hauptes für sich zuerst schon da war, zweie — und dennoch nun durch die Ehe, durch die in ihr fortgesetzte Selbstmittheilung Eins, ja der Gemeindeleib ist als wirklicher Leib aus dem Personleibe geboren, wird fortwährend aus ihm genährt und genommen. Dies allein entspricht dem Sinn des Ap., wie Beng. entscheidet: corpus hic dicitur non ecclesia, quae continetur in subjecto *sumus*, sed corpus ipsius Christi — und dies tritt nun im folg. Satz offen hervor[2]). Doch ehe wir dazu genauer uns wenden, wieder die Frage: Kann das der Ap. etwa nochmals von der Taufe meinen, wie Manche gedacht? Die aufnehmende, zum Gemeindeleib (und grundlegend freilich auch schon dadurch zum corpus ipsius Christi) fügende Taufe ist allerdings im Subjekte des ἐσμέν vorausgesetzt, insofern mitbegriffen; weil aber der Ap. nicht davon redet, sondern vom weiteren, fortgehenden ἐκτρέφειν κ. θάλπειν, dessen wir als Glieder seines Leibes zu genießen haben, im neu behaupteten ἐσμέν selbst den Nachdruck darauf legt, daß dies etwas Wahrhaftiges, uns völlig als seinen Leib Konstatirendes sei — so ist es unbedingt falsch, jetzt bei der Taufe zu bleiben. Nicht vom entstehenden und entstandenen Leib ist jetzt nur die Rede, sondern vom genährt werdenden, vgl. was wir zu Kap. 1, 23. S. 224. gesagt und schon auf Kap. 5, 29. als die einzige Andeutung des Abendmahles im ganzen Br. gewiesen. Andeutung, weil das Wort selber nicht dasteht, sonst aber in der Sache bestimmt und klar genug. B.-Cruſ. protestirt grundlos dagegen: P. rede ja nicht von der Verbindung mit den Einzelnen (als ob das nicht grade in μέλη ἐσμέν, dem einzigen Wir im ganzen Abschnitt anstatt ἡ ἐκκλ., hervorträte) — nicht von einem fortwährenden Einswerden, sondern Einsgewordensein (als ob nicht grade vom ἐκτρ. κ. θάλπειν die Rede wäre)! Harl. verweiset mit Recht darauf, daß die sonst verschiedensten Ausleger, ein Calvin und Calov, Theodoret und Grotius übereinstimmend hier das Abendmahl

1) Flatt: „wir, die ächten Mitglieder der Gemeinde, sind auf's innigste mit ihm verbunden" — wobei das ἐσμέν unbefugt weiter gerückt wird. Matthies: „Glieder seines kirchlichen Leibes."

2) Also τοῦ σώματος hier ganz wie 1 Kor. 10, 16.

sehen; Olsh. findet eben so wahr das Eigenthümliche unsrer Stelle (noch über alle andern, die von Vermählung des Herrn mit uns reden) grade darin: „daß diese Parallele mit der Ehe ausdrücklich auch auf die verklärte Leiblichkeit ausgedehnt wird" — und wo denn sonst genießen wir des Leibeslebens und der Kraft des Herrn zur fortgesetzten Vereinigung mit Ihm selbst als Ein Leib mit Seinem Leibe, wenn nicht im Abendmahl? Die volle Wahrheit und Wirklichkeit des Leibes Christi für den Einzelnen (und von was Anderem denn redet der Ap. hier?) vermittelt grade das Abendmahl, so sagten wir oben schon bei Kap. 4, 6. Gewiß ist dem so, wie wir in dies ἐσμέν des Ap. Gehörige im Glauben und aus Erfahrung wissen; aber wir (Ausleger hier) möchten dabei nicht wie Harl. in den Aufschlüssen des Ap. „die drei Momente" so scheiden, daß die Gemeinschaft mit Christus als Herrn das Erste wäre (da doch V. 23. sogleich κεφαλή mehr als κύριος, auch schon σωτὴρ τοῦ σώματος) — die Gemeinschaft mit ihm als dem Versöhner das Zweite, die Gemeinsch. mit seiner Person selbst endlich das Dritte. Denn soll das Mittlere sich auf die Taufe V. 26. beziehen, so behaupten wir, daß auch dies einpflanzende, lebendigmachende Sakrament schon mehr als „Versöhnung" bringt, weßhalb eben Kap. 4. voran: Ein Leib — Eine Taufe. Nur die volle Wahrheit und Wirklichkeit des ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ bringt uns aneignend, vollends aufnährend und aufziehend, was geboren ist, das h. Abendmahl.

Also zu diesem zweiten Satz![1]) Seine Worte sind nicht etwa gar (wie Rück. meint) störend, indem sie zu dem ersten Satz eine Vorstellung hinzubrächten, die gar nicht darin liegt — sondern wir sahen schon ohnedies, wie nothwendig σώματος hier bis zu einer so starken Vorstellung gesteigert erscheint. Die „Vorstellung" ruht auf allen Ernstes gemeinter, buchstäblichster Wirklichkeit, wir haben durchaus kein Recht, wieder (wie z. B. Flatt u. Matth.) das beliebte „gleichsam" einzuschieben[2]). O nein, schon alles bisher Gesagte hat zu wesentlicher Leibesein-

1) Matth. findet ihn „sehr zweifelhaft," Lachm. hat ihn, weil er in AB. u. einigen untergeordneten Codd. wie Verss. fehlt, wie Mill u. Griesb. gestrichen — mit großem Unrecht, wie wir überzeugt sind. Wir halten ihn mit Harl. Olsh. B.-Crus. fest, indem (nach Grabe) das wiederholte αὐτοῦ oder sonst der auffallende Gedanke die Auslassung verschulden konnte, die Autoritäten für ihn viel stärker sind, endlich der innere Zusammenhang ihn fordert als nothwendiges Mittelglied zwischen V. 30. u. 31. Selbst Meyer u. de Wette vertheidigen so die Aechtheit. Das ἀντὶ τούτου V. 31., welches bei Moses auf dem Vorhergehenden ruht, käme ja hier ganz abrupt herein, wenn Ap. nicht auch von diesen vorigen Worten wenigstens etwas angeführt hätte: wie seltsam unverbunden hätte dann der Ap. geschrieben! Stände der angefochtene Satz nicht da, wir müßten ihn ergänzen, aber dies zu verlangen wäre eine starke Zumuthung!

2) Auch Wesley: in a spiritual sense, as if it were literally flesh of his flesh etc.

heit zwischen Chr. und der Gemeinde hingeführt: jetzt folgt mit der neuen Belegstelle dafür insofern auch noch eine neue Vergleichung und Eröffnung, als der schöpferische Typus dafür sich schon in Adam und Eva zeigt. Nicht die allgemeine Redensart etwa für gemeinsame Abstammung und Blutsverwandschaft (1 Mos. 29, 14. Richt. 9, 2. 2 Sam. 5, 1. 19, 12. 13.) kann ja der Ap. meinen, sondern hier neben V. 31. citirt er 1 Mos. 2, 23. Theod. Mopsv. ὥσπερ μέλος ἐγένετο τοῦ Ἀδὰμ ἡ γυνὴ ἐκ τῶν ὀστῶν αὐτοῦ καὶ ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ληφθεῖσα. Wie wir oben schon sagten: die Anfänge der Menschenbildung fallen mit dem Ende der Menschheitsführung zusammen — denn im Keim ist die Zukunft präformirt. Daß die meisten Ausll. hier nicht verstanden haben oder nicht verstehen wollten, ist ganz in der Ordnung und soll uns nicht irren. „Wir sehen ganz deutlich, daß der Herr und seine Apostel, wenn von tieferen Menschheitsgeheimnissen die Rede ist, auf das Zeugniß Mosis darüber hinweisen, und einen tiefen Sinn in seinen Worten zu sehen uns anweisen. Mit welchem Rechte also wollen wir die Tiefen Mosis zuschütten oder zudecken, oder die sie einfältig Suchenden mit mancherlei Namen schelten — während wir doch Schüler Christi und seines Geistes in seinen Aposteln sind [1])?" Der Ap. hier spricht mit eigenen und Mosis Worten wahrhaftig nicht von der Verbundenheit und Gleichartigkeit — „der sittlichen Bestimmung," wie B.-Cruſ. unbelehrbar muthwillig faselt. Eben so wenig reicht es hin, wenn Grot. (übrigens die allusio ad eucharistiam anerkennend) nun deuten will: ex carne ejus et ossibus cruci adfixis, i. e. ex *passione* ejus, *praedicata* et credita, ortum *habuit* ecclesia — was doch eine der wunderlichsten Ausdrucksweisen wäre [2]). Sondern es ist gemeint, was die Dogmatiker von Christus als caput homogeneum seines Leibes ein wenig ausdrückten, was dann die Mystiker weiter von der unio mystica lehren, leider auch sie zuweilen fast spiritualistisch. In der durch die Schöpfung des Weibes in ihrer Erweiterung zugleich gebrochenen, in das Gegentheil anhangender Liebe zum Andern umgestalteten Selbstliebe des Menschen zeigt uns Gottes Wort, einst von weitem prophetisch, jetzt im hellen Aufschluß die tiefste Herablassung des Heilandes in unsere Gemeinschaft und Gleichheit [3]).

1) So schrieb ich in meinen Winken und Fragen zur Urgeschichte, Andeutt. für gläub. Schriftverständn. II, 169.

2) Dennoch wieder Flatt mit Zacharia: wir sind mittelst seines für uns in den Tod dahingegebenen Leibes, durch seinen Tod gebildet worden zu Gliedern seines geistigen Leibes! O nein, diese Rückkehr zum ersten παρέδωκεν V. 25. ist keine bloße Rückkehr, wir lernen hier grade, daß auch anderwärts die Rede vom Leib und Fleisch (Röm. 7, 4. Kol. 1, 22.) ganz eigentlich zu nehmen sei nach Eph. 2, 15. 16.

3) Wiederum zeigt uns der Ap. dabei selbst für die höchste sittliche Aufgabe, ehelich hingebend zu lieben wie Christus, dennoch eine dem Naturgesetz erst verklärend

Wenn P. Gerhard uns dem Satan entgegen rühmen heißt: „Schweig', arger Feind, da sitzt mein Freund, mein Fleisch und Blut hoch in dem Himmel droben" — so lehrt uns der Ap., daß auch der himmlische Freund und Heiland von uns auf Erden in Wahrheit sagt: sie sind mein Fleisch und Bein! Die uns hier eröffnete Einsicht, daß Adam und Eva schon in ihrem Zusammenhang realer Typus auf Christum und die Gemeinde sind, ist zwar verständig, zart und keusch ἐν φόβῳ Χριστοῦ zu behandeln, darum aber nicht, wie Harl. meint, die Annahme eines Typus mit Calov zu verwerfen, denn sie steht doch gar zu deutlich da. Die „Auslassung grade der Worte (desselben Spruches 1 Mos. 2, 23.) welche allein dies Verhältniß ausdrücklich benennen könnten" wird umsonst als Gegengrund angeführt, denn sie erklärt sich ganz anders aus dem überhaupt nur andeutenden Charakter der apostol. Rede bei den allbekannten Worten, aus dem Eilen zu dem Hauptsatze V. 31., auf den es ihr ankommt. Der Ap. will durchaus nicht bloß „rückwärts aus der faktischen (ehelichen) Gemeinschaft der Gemeinde mit Chr. beweisen, daß für sie jetzt auch das ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ gelten müsse, was von Eva, dem Weibe Adams, galt" — denn wer sagt uns das denn? sondern er begründet aus der gedeuteten Schrift. Daß dann an dem Citate V. 31. wieder „zunächst nur die Schlußworte" gelten sollen, der Eingang ἀντὶ τούτου κτλ. nur die ganze Rückerinnerung hervorrufen wolle an das Verhältniß, unter dem das καὶ ἔσονται κτλ. gilt — ist lauter willkührliches Annehmen und Festsetzen. Zwar soll es „daraus klar" sein, daß die einzelnen Worte ἄνθρωπος κτλ. keine Beziehung auf Chr. und die Gemeinde haben können — aber das bewegt sich Alles im Zirkel und ist wenigstens kein Beweis für Ausleger, welche diese Beziehung finden. Wird mit viel Aufwand von Scharfsinn ein dem Ap. aufgedrängter „Gedankengang" erwiesen, wonach er nur sagen wolle und seinerseits neu behaupten: es gilt hier, was von der Ehe überhaupt gilt (nicht: es stehet davon geschrieben) — so erlauben wir uns für's Erste, ganz vom Eph.Br. weg in die selbständige Exegese der mosaischen Stelle zurückzuweisen.

Dort liegen ja doch überhaupt die, schon ihrer Natur nach präformativen, typisch-prophetischen Ursprünge der Menschheit, die nur aus den später sich faktisch erschließenden Tiefen des göttlichen Rathes verstanden werden mögen. Adams Verlangen nach einem Wesen seines Gleichen, in demselben Bein und Fleisch war einerseits (wir lassen uns das nicht nehmen) als Vorgriff gegen des Schöpfers bisherige Gabe nur ein beginnen-

entsprechende Schuldigkeit oder Pflicht. Mit welcher Bemerkung Bruch's neuester Protest gegen die Schleiermacher'sche Ethik zu begründen und — weiterzuführen wäre.

der Abfall von der Urgenüge in Gott, anderseits freilich (weßhalb eben der Schöpfer bestätigend, zugestehend entgegenkommt) in einer mit Bezug auf die von Gott vorausgesehene Zukunft berechtigten Wahrheit gegründet, welche das לֹא־טוֹב V. 18. in der Erzählung voran ausspricht. Genug, der Schöpfer hat gewährt, was die letzte Grundlage der Liebe, der Entwickelung des Menschengeschlechtes in und aus der Liebe werden soll — er hat, wie die Berl. B. wohl bemerkt, natürlich „auch den weiblichen Geist von Adam mitgeschieden, weil nicht gelesen wird (abermals), daß Gott der Eva einen absonderlichen eigenen Geist und Seele eingeblasen." Adam aber sieht in seines Verlangens Richtung (dem Imaginiren in die Materie hinein) zunächst auf die Verkörperung und redet von Bein und Fleisch auf eine Weise, daß er dennoch darin von den Dingen des Geistes weissagen muß — vielleicht auch bewußt will. Er fühlt sich eben jetzt zum erstenmale schiedlich als אִישׁ, gibt den Ehrennamen der willkommenen אִשָּׁה, für deren Haupt er sich damit erklärt, als Herr und Haupt zugleich liebend sich an sie hingibt. Bei diesem ganzen Vorgange lesen wir V. 21. das erste mal (und solche erste Stellen in der Schrift sind bedeutsam!) das Wort Fleisch, denn es ist wirklich dadurch mit Dem, der vorher nur עָפָר מִן־הָאֲדָמָה hieß, eine gewisse Herabsetzung und Schwächung vorgegangen, wiewohl dieser Bedürftigkeit und Schwachheit, diesem an Ergänzung Gewiesenen (dies der Grundsinn von בָּשָׂר noch vor der Sünde) wiederum eine gesteigerte Polarisation des Lebens im Lieben, im Anhangen entspricht. Adam erkennt sogleich das Fleisch, redet aber, sich ein wenig besinnend, noch würdig davon, indem er es nicht zufahrend auch gleich nennt, sondern eine Art Gegensatz voranschickt in עֶצֶם — was man, die körperliche Bedeutung (die aber einen Sinn haben muß) vorausgesetzt, einestheils verstehen mag nach dem Tiefsinn hebräischer Sprache: Selbst von meinem Selbst (Personbestand, Individuum), anderntheils wohl auch (was dann עֹצֶם heißt): Kraft von meiner Kraft, noch stärker dem בָּשָׂר gegenüber. Der Ap. aber, der wohl weiß, wie schon Jenes damals initiativ durch „Fleisch" zugegangen, hebt dies heraus und stellt, was man doch jedenfalls nicht übersehe, ἐκ τῆς σαρκός voran. Beng. bemerkt dies und gehet in die Urgeschichte nicht so tief ein, wenn er nur meint: naturalem quippe structuram, de qua Moses loquitur, ossa potissimum sustinent[1]) — at in *nova* creatione caro Christi magis consideratur. Im Letzteren hat er völlig Recht, desgleichen weiter: Non ossa et caro nostra, sed *nos* spiritualiter propagamur ex *humanitate Christi*, *carnem* et ossa habente. Denn die zweite Aenderung besteht darin, daß

1) Anstatt: die Bildung der Eva fügte das Fleisch erst den Gebeinen, der Festigkeit hinzu. Feldhoff: „das Edlere wird zuerst genannt."

der Ap. nicht auch sagt: ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων, σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός, obgleich er das nicht leugnen will, nur weil es auf andre Art, nicht gleich ganz fertig (im Ansetzen und Ausbilden des Auferstehungsleibes durch das Sakrament) vor sich gehet. Spiritualiter, sagt Beng. auch recht, nehmlich zu verstehen via spiritualiter in corporationem vergente, was er gewiß nicht leugnen will.

Man merke weiter: auch jetzt noch Fleisch Christi, wie Er zuerst um der Einheit mit unserem Fleische willen Mensch geworden, auch Gebein angenommen — versteht sich Beides jetzt verklärt, durchgeistet, mittheilbar, dennoch Fleisch und Gebein. Vom Blut würde der Apostel reden, wenn nicht der Typus Anderes verlangte, nur ganz die Leiblichkeit hervorzuheben [1]). Zuerst hat Er die Leiblichkeit von uns angenommen, damit wir sie dann verklärt, neu von Ihm empfingen, damit Er nun seinem Fleisch und Gebein liebend leben, seinem σῶμα Haupt und σωτὴρ sein könnte. So ist auch von Ihm der weibliche Geist gewissermaßen geschieden in eine neue Bildung, neuen Bau (wie es bei Eva nicht ohne Ursach heißt), die Gemeinde ist durch den Geist von Ihm die Männin und doch als Gemeinde sein Weib [2]). Das Erstere, daß Er von uns Fleisch und Gebein annahm, ist hier in den Worten gar nicht gemeint oder erst gesagt, sondern vorausgesetzt, wie Harl. gegen Aeltere richtig erinnert: dann wären ja die Worte vielmehr umzukehren [3]). Das aber ist gemeint, wie Er im Geheimniß nun als der andre Adam auch eine Mutter der Lebendigen aus sich entläßt, fortwährend ehelich ihr vorsteht und anhangt — und diese Mutter der Lebendigen, die zur Maria gewordene Eva ist die Gemeinde. Also wenn der Ap. vorhin V. 25 ff. das Verhältniß noch mehr als Brautstand, Bereitung für die Hochzeit ansah, so wendet er wirklich jetzt das Gleichniß, das in seiner vollen Realität ohnehin viel umschließt und solche Wendung verträgt, bis dahin, daß Christi leibanbildendes

1) Den Dualismus Leib und Blut (Lebensnahrung und Lebenswärme) hat er vorhin schon angedeutet mit ἐκτρέφειν καὶ θάλπειν. Daß aber auch das Blut sich zu Fleisch und endlich sogar zu Gebein (bei den Rabb. der Knochen לוּז zur Auferstehung) ansetzt, wie früher Adams עֶצֶם umgekehrt zu Fleisch und — Blut wurde (Weish. 7, 1. 2.) — davon redet er jetzt.

2) Adam war schon zuerst Nachbild, natürlich also auch Vorbild des Sohnes Gottes, Nachbild des ewigen, Vorbild des menschwerdenden. (Luc. 3, 38. Röm. 5, 14.) Eva ist als Mutter der Lebendigen zugleich Typus des wiedergebärenden Geistes, der eben allein die Gemeinde (Maria) zur Braut wie zur Mutter macht. Offb. 12, 5. Gal. 4, 26. Daher „der Geist und die Braut" Offb. 22, 17. Siehe dies Alles und noch mehr in v. Meyer's Blättern X, 5—8.

3) Auch Rück. wagt so viel wenigstens zu behaupten, daß diese Erklärung bei Michaelis (bloß von der menschl. Natur, die Chr. mit uns gemein habe) nicht die rechte sei.

Wirken in die Gemeinde als die jetzige Ehe sich zeigt, hiedurch endlich V. 31. vorbereitet ist, diese letzte, kühnste, aber wohlbegründete Beziehung des abbildlichen Ehegeheimnisses auf das Geheimniß Christi!

**V. 31.** Um deßwillen wird der Mensch (Mann) seinen Vater und (seine) Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und werden die Zwei zu Einem Fleische sein.

Dreimal ist dies Wort im N. T. citirt (s. noch 1 Kor. 6, 16. mit φησίν und Matth. 19, 5. mit καὶ εἶπεν scil. ὁ ποιήσας, θεός.) Die Citation hier ganz ohne formula citandi (wie ebenfalls gebräuchlich war, s. bei Surenhus. Thes. 36. pag. 21.) will keineswegs etwa sagen, daß der Ap. nur verbis Mosaicis de Eva huc accommodatis (Beng.) ausdrückt, was er selber zu sagen hat, sondern, wie wir jedem Gelehrigen wohl hinreichend gezeigt, die ὑπόνοια liegt wirklich in der Schrift wie in der Sache, von der sie geschrieben steht. Nur so verstanden ist es wahr, wenn wir z. B. wieder bei König (Die Menschwerdung Gottes, S. 385.) lesen: daß „der Ap. die Erzählung von Adam und Eva, die er natürlich als wirkliche geschichtliche Thatsache voraussetzt [1]), als vorbildlich oder typisch in Beziehung auf Chr. und seine Kirche auffaßt" — er faßt es nicht anders auf, als es ist [2]). Obgleich Lachm. mehrfach anders liest (πατέρα ohne τόν und αὐτοῦ, auch bloß καὶ μητέρα, endlich τῇ γυναικί), so ist doch nach wohlbegründetem Text das Ganze fast wörtlich nach der LXX. Die Aenderung τῇ γυναικί kann aus Matth. 19, 5. herübergekommen sein [3]), dann ist Alles wörtlich bis auf zwei Variationen: das zweite αὐτοῦ bei μητέρα hat wahrscheinlich der Ap. weggelassen (wovon hernach), obgleich es auch in einer Var. der LXX. fehlt; eigentlich sicher und hervortretend setzt er bloß am Anfang ἀντί für ἕνεκεν, um damit die Worte sich für seinen Zusammenhang anzueignen, sie zu den seinigen zu machen im Uebergange, weil er V. 30. noch in eigner Person gesprochen hat. Vielleicht auch verstärkend, besonders hervorhebend ist dies Ἀντὶ τούτου gemeint, ja sogar, möchten wir vermuthen, mit einem Hervorholen des genauesten Sinnes aus jenem עַל־כֵּן, wonach das Anhangen des Mannes am Weibe dem Genommensein des Weibes vom Manne entspricht: εἰς ἀμοιβήν, dafür

1) Dies eine sehr wahre und nöthige Kautel! Wie könnte denn ein Mythus typisch-real weissagen?

2) Wenn dann weiter: „aus dem Wesen Adams — aus dem Wesen Christi" — so ist das freilich wieder zu wenig, wie ja V. 30. zeigt!

3) Harl. und Olsh. sind hier ungenau, denn grade die LXX. hat wirklich προσκολλ. πρὸς τὴν γ.

daß. Vgl. so bei P. 2 Thess. 2, 10. ἀνθ' ὧν, eben so Luc. 1, 20. 19, 44. Apostg. 12, 23., endlich Luc. 12, 3. scheint ἀντί auch nicht bloß = ἕνεκεν, sondern vielleicht auf V. 1. 2. zusammen bezogen: anstatt dieser doch unnütz verbergenden Heuchelei, ihr dagegen.

Das citirte Wort ist überhaupt eins der vielsagendsten, reichhaltigsten gleich zu Anfange der Schrift und enthält nach allen Seiten hin viel mehr noch, als was der Ap. hier grade hervorhebt: die allein schöpfungsgemäße Monogamie — die geistige Verbundenheit der Persönlichkeiten in dem Einen Fleisch — die Unauflöslichkeit (wie Christus den Pharisäern vorhält) — die Stellung dieses ersten und innigsten Verhältnisses über jedes andre, des Weibes über Vater und Mutter, weil der Mensch ἀπ' ἀρχῆς eher ein Weib hatte als Eltern, Brüder u. s. w., weil der Quell aller sonstigen Verwandtschaft den Vorrang behält. (Letzteres gilt für unseren Br. hier auch nebenbei winkend, ehe Kap. 6, 2. folgt.) Aber wer hat dies Wort eigentlich geredet? Das φησίν 1 Kor. 6, 16. entscheidet nichts, dagegen legt Matth. 19, 5. offenbar, wenn man nicht (καὶ εἶπεν für ein לֵאמֹר nehmend) künstlich ausweichen will, Christus die Rede dem Schöpfer, Gotte bei. Dies könnte schon allenfalls gelten, insofern das Wort eine γραφή geworden (vgl. Gal. 4, 30.) — wir ziehen jedoch vor, wie wir zu Matth. 19. uns erklärt: weil dies erste Wort des erwachenden Mannes eine vom Schöpfer in sein neues Bewußtsein gelegte Weissagung über das neue Verhältniß, der noch insofern göttliche Aufschluß zum eben Geschehenen ist. Denn vollends eine Zwischenbemerkung Mosis (wie man oft gemeint hat) kann es unmöglich sein: „das wäre (wie wir anderw. gesagt) eine ganz des Nebenbeispiels ermangelnde Unterbrechung des (V. 25. gleich wieder fortgehenden) Erzählens durch den Erzähler," namentlich in dieser Urgeschichte beispiellos, ja ganz undenkbar bei dem fortsetzenden עַל־כֵּן, indem grade das Vorige, wie wir sahen, so ganz aus dem Innersten seiner Stimmung und Stellung heraus von Adam geredet ist. Folglich Adam redet auch hier weiter, in plötzlicher Eingebung, aufwachend wie Noah, fährt fort in dem durch sein Verlangen und was daraus folgte nur unterbrochenen Nennen und Deuten der Schöpfung um ihn her V. 20. [1])

1) Vgl. über diese „erste Weissagung," was Hofmann (Weiss. u. Erfüll. I, 71.) ziemlich Nahekommendes hat. Doch sollte die „erste Gnadenthat Gottes in der Schöpfung des Weibes, zur Verhütung des Verderbens" ihn weiter führen, da dies nicht bloß für die vorausgesehene Zukunft gelten kann, auch rückwärts bereits etwas nun erst Nöthiggewordenes indicirt. Ferner protestiren wir gegen das zweimal (S. 71. 72.) Gesagte: „in Christo sind wir schon jetzt unsrer Persönlichkeit nach durch den Glauben (Willen), dereinst auch unsrer Natur nach Glieder eines Leibes, an welchem er das Haupt ist." Denn des Ap. ἐσμέν V. 30. meint nichts bloß Dereinstiges, V. 31. nimmt er wahrlich das Wort schon für die Gegenwart.

Eben darum weissagt er auch schon (Hier. primus vates Adam) von Vater und Mutter, das ganze Verhältniß mit seinen Konsequenzen durchschauend, neue Namen im Voraus gebend; ein bloßer Schluß aus Kap. 1, 28. (wie Baumgarten's Komment. meint) kann hiefür freilich nicht genügen. In diesen Geheimnissen der Urgeschichte und ihrer Verzeichnung durch Mosis Griffel ziemt uns Auslegern überhaupt mit dem Ap. auszurufen an jedem Orte: τὸ μυστήριον μέγα ἐστίν — denn es geht Alles über unsre klugen Gedanken und den kurzen Begriff unserer jetzigen Wissenschaft und Erfahrung [1]). Wie ja selbst Rück. in löblicher Einmischung der Bescheidenheit wenigstens gesteht: „daß er sich hier auf einem Boden finde, wo der bloße exegetische Verstand nicht ausreicht."

Dennoch reicht er so weit, um nicht z. B. mit Matth. das Dekret sich zu erlauben: „die alttestamentl. Worte beziehen sich natürlich nur auf das eheliche Verhältniß" — sondern gebührend anzuerkennen: Gott der Schöpfer selbst bildete das dem Erlösungsrath angehörige Geheimniß in Adam und Eva vor — Adam hat aus Eingebung auch davon geweissagt — Moses hat durch den heil. Geist seine Worte so und nicht anders verzeichnet. Fragen wir nach der typischen Uebereinstimmung alles Uebrigen bei der ganzen Sache, so gibt es wirklich für Alles wenigstens andeutende Antworten, die wir hier nicht verfolgen wollen. Wo und wie sank auch der zweite Adam in seine תַּרְדֵּמָה — was ja mehr als ein gewöhnlicher oder bloß der erste Schlaf (des Todes Bild und Weissagung)? Bei dem ἑαυτὸν παρέδωκεν, antworten wir aus V. 25. (er freiwillig, nicht wie Adam), und die Theosophie weiß bekanntlich davon weiter zu reden. J. M. Hahn der Würtemberger: „Adam schlief ein als Geist im Fleischwerden, und Christus starb als Fleisch im Geistwerden." Von welchem Gegensatz in der Parallele (wie natürlich!) ausgehend man dann auch weiter findet, wie freilich das Weib des Mannes Leib als gegenseitig Ergänzendes (zugleich anderes Ich zur Vollendung des ersten) in einem ganz anderen Sinne noch ist, als dies bei der Gemeinde für Christum Statt finden kann. Und das Verlassen des Vaters und der Mutter, von dessen Ungehörigkeit für Christum wir immer wieder belehrt werden sollen? Im Abbilde, d. h. in der natürlichen Ehe des Menschen gilt das freilich auch umgekehrt, ja sogar scheinbar noch mehr für das Weib, welches die Eltern läßt, dem Manne zu folgen. Wenn aber dennoch die Weissagung nur vom Manne so redet (denn ἄνθρωπος ist nur Uebersetzung der LXX. für אִישׁ, daher Syr. wieder ܒܪܢܫܐ herstellt), so zeigt sich auch darin

1) Hier gilt, was v. Meyer's Einleit. zum B. Hiob sagt: Mysterien der Menschheit werden hingestreut, bei denen der Vorwitz billig schamroth — werden sollte.

die mitwirkende Rücksicht auf das Prophetische. Christus hat nicht bloß (wie v. Meyer's Note nur anhebt zu sagen) Vater und Mutter verlassen [1]), am wenigsten mit einem quasi, welches auch Beng. hier einschiebt, weil die Anerkennung der mystischen Realitäten im Typus von jeher selbst unter den Gläubigen und Schriftweisen nicht Jedermanns Ding war, sondern wie Adams καταλείψει gewiß nicht bloß einmaligen Akt bei der Eheschließung meint, sondern vielmehr das dauernde Verhalten zum schon beigefügten Weibe, so gilt dasselbe für den Antitypus [2]). Im erhabensten, vollständigsten Sinne sogar nur für Christum, denn kein Verlassen menschlicher Heimath und Verwandtschaft reicht an Seine verleugnende Hingabe, mit welcher jetzt noch, stets er vom Himmel sich herniederneiget zu seiner Gemeinde auf Erden. Daß übrigens in diesem Sinne Vater und Mutter nur als vom Niederen, Verglichenen hergenommener Gesammtbegriff in Anwendung kommt, versteht sich, indem bei jeder typischen Rede doch irgend eine Inkongruenz des Ausdrucks bleibt; der Ap. könnte dies durch Weglassung des αὐτοῦ bei μητέρα fein bezeichnen wollen [3]).

Das von der LXX. (und dem samar. Pentateuch) beigefügte οἱ δύο versteht sich im Grundtexte so sehr von selbst, daß auch der Herr Matth. 19. grade darauf seine Rede weiter baut — denn es war ja nur Eine Eva gebildet. Daß es also „den Worten nach nicht auf Monogamie gehe, sondern nur auf die beiden Geschlechter" (kollektiv? also die Männer an Weibern hangen, gleichviel wie vielen?) — ist bei B.-Cruf. eine höchst verfehlte Bemerkung; denn grade als Personen, Individuen gelten diese ersten Zwei für jede nachfolgende solche Zweiheit. In σάρκα μίαν ist wieder die Seeleneinheit persönlicher Liebe und Hingabe, als des Menschen, als Adams, wie er damals noch war und redete, allein würdig

1) Durchaus nicht seine Herabkunft und Menschwerdung ist der eigentliche Hauptgedanke, sondern dies nur die Voraussetzung, ganz wie wir schon zu V. 30. gesagt. Darin hat Harl. Recht gegen die Väter. Lesen wir bei Chrys. καὶ αὐτὸς ἀφεὶς τὸν πατέρα κατῆλθε, καὶ ἦλθε πρὸς τὴν νύμφην, καὶ ἐγένετο εἰς πνεῦμα ἓν (mit Bezug auf 1 Kor. 6, 17.) — so ist auch πνεῦμα hier noch ungehörig. Wenn vollends Matth. dies Verlassen auf die „Aufopferung selbst seines irdischen Lebens" deutet, so geht aller Sinn der Vergleichung aus.

2) Daß vom Citate nur die letzten Worte gelten sollen, wie Harl. mit Aelteren (Olsh. wieder ihm nach) behauptet, dürfen wir doch nicht erst noch einmal abweisen? Ja dann hätte Rück. Recht, dabei zu bleiben, es sei kein Zusammenhang: Wir sind von Christi Fleisch — deßhalb wird ein Mensch u. s. w.

3) Mutter des Herrn ist weder die coelestis Jerusalem, wie Hier. deutete, noch in der hier gültigen Beziehung (wo ja grade der Geist als das, worin er kommt und beiwohnt, die Ehe vermittelt) der heil. Geist — unangesehen, was sonst Wahres unterliegt jenem einst von Nitzsch besprochenen Theologumenon: πνεῦμα ἅγιον die Mutter des Christus.

vorausgesetzt und eingeschlossen (wie im Verse vorher die Gleichheit des geistigen Menschenwesens); das dem Grundtext genau entsprechende ἔσονται εἰς (Vulg. falsch: in carne una) meint auch nichts ein- für allemal Vollbrachtes, das Anhangen und Zusammenwachsen gehet zunehmend fort. Und zwar so, daß jetzt der Mann und sein Weib zwei Personen bleiben (dies die Meinung des hervorhebenden δύο), welche ein דבק, προσκολλᾶσθαι so eng nun verbindet, wie früher in Einer. Auf diese ursprüngliche Einheit der Zweie bezieht sich das Darum schon in Adams Rede, der Herr Matth. 19. weiset noch schärfer darauf hin, wenn wir sein ἄρσεν καὶ θῆλυ nach 1 Mos. 1, 27. genau verstehen[1]). So ist die Gemeinde von Christo genommen und geworden, darum hanget er an ihr, führt sie wieder zu sich zurück — das ist der Punkt!

Ahnen unsre Leser nicht wenigstens bei dem Allen, daß jedenfalls in der Schöpfung des Weibes ein auf Christum zielendes Geheimniß liegt? Ein Wink auf die Vollendung der Werke Gottes an dieser Menschheit; grade wo der erste, schon bedenklich tendirende Anfang in's Fleisch hinab gehet, dennoch die durch Christi Fleisch vermittelte, überschwänglich vergütende Wiederherstellung angedeutet, heimlichst vorbereitet? Zwar nicht, wie der feine Agrippa v. Nettesheim in seinem libellus de nobilitate et praecellentia foeminei sexus (einem über die Gränze schreitenden, muthwilligen lusus ingenii) nur gescherzt hat: Ad mulieris creationem veniens creator, quievit in illa, ut nihil honoratius creandum prae manibus habens, in ipsaque conclusa et consummata est omnis creatoris sapientia atque potestas, ultra quam non reperitur creatura alia, nec excogitari potest — — ut mulier sit ultima creaturarum, ac finis et complementum

---

1) Zwar ist der Satz, daß das Weib früher im Manne, der Mensch also vor der Wegnahme irgendwie zwiegeschlechtig war, als „jüdische Fabel, die kein Christ wiederholen sollte," verrufen, doch kann es ja nicht anders gewesen sein: ist das Weib vom Manne genommen, so hatte der Mann es an oder in sich. צֵלָע heißt nicht nur „öfter Seite als Rippe" (wie noch v. Meyer zugesteht), sondern überall nur Seite, vielmehr ein sich doppelt Entsprechendes, wobei Jedes für sich zu denken, wohl auch „ablösbar," s. Hävernick zu Dan. 7, 5. woraus Hofmann (Weiss. u. Erf. 65.) zu berichtigen und ergänzen. Nicht nach Gesen. צַלְעוֹת Rippenwerk, sondern symmetrisch Gegliedertes, Gedoppeltes, freilich dann vielfach; auch die „Seitengemächer" (nicht bloß Kammern, wie Bähr vom Tempel S. 42. sagt) mit einer sich entsprechenden Verdoppelung. Siehe dafür hell sprechend Hes. 41, 6., auch kommt wiederholt ausdrücklich die Zweiheit vor (2 Mos. 27, 7. 30, 4. 37, 27. 1 Kön. 6, 34.), nie eine andre Zahl; selbst אַחַת in 1 Mos. (neben einer Form, die als Dual. genommen werden kann) weiset dahin. Also wirklich eine seiner zwei Seiten, Hälften, Grundkräfte oder wie man will, durchaus nicht bloß körperlich, und auch körperlich nicht so speciell, wie Hofm. und Baumg. noch am jetzigen Menschen zeigen.

omnium operum Dei perfectissimum. Aber was an dem natürlichen Weibe, die sogleich zur Verführerin wird, gar keine Wirklichkeit erlangt, gilt in Wahrheit von ihrem Antitypus, den sie weissagend vorbildet, von der zum πλήρωμα vollendeten Männin des Erlösers, auf welcher mit ewiger Herrlichkeit des Geistes das letzte חֶפְצִי־בָהּ Gottes im Sohne ruhen soll. Jes. 62, 4. Ps. 132, 14.

**V. 32.** Dieses Geheimniß ist ein großes — ich aber sage es auf Christum und auf die **Gemeinde!**

Wenn der Ap. (nach Beng.) in V. 30. die protasis de conjugio naturali vorausgesetzt und selber gleich die apodosis von Christo und der Gemeinde (nur nicht bloß de conjugio spirituali) gesetzt hat, nun also wieder V. 31. im Ausdrucke der protasis die apodosis verstanden wissen will — so schließt er jetzt mit V. 32. ab und erklärt sich deutlich, wie er das Ganze meine. Τὸ μυστήριον τοῦτο gilt mithin allerdings, zunächst und völlig nur von Christo und der Gemeinde, nicht an sich von der leiblichen Ehe der Menschen, welche nach diesem Spruche seit Aug. ein sacramentum genannt worden. Bengel: mysterium appellatur non matrimonium humanum, sed ipsa conjunctio Christi et ecclesiae [1]). Dennoch geht dieses absolut abweisende non bei Bengel, dieser völlige Protest gegen das Geheimniß auch des conjugium naturale et carnale bei Flac. und sehr Vielen bis heute zu weit, wie wir bald sehen werden. Zuvor zur Hinüberleitung dahin ein Wort über den Ausdruck μυστήριον. Wenn Grot. den Ap. versteht: verba ista, quae apud Mosen exstant, explicavi vobis non κατὰ πόδας, sed sensu μυστικωτέρῳ, במדרש (und Koppe, Morus, B.-Cruf. darin folgen) — so meinen wir, diese Beziehung sei durchaus nicht gänzlich zu verwerfen, wie Harl. thut. Wir sehen wenigstens nicht ein, warum seine Ausdrucksweise (wegen des bloßen λέγω, das doch erst nachfolgt, so daß τὸ μυστ. keineswegs gleich im Accus. dazu steht!) durchaus „etwas ganz Anderes sei, als das ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα Gal. 4, 24." Wir geben nicht zu, weil das gegen allen Schriftgebrauch im N. T. wäre, daß er „die Beziehung, die

1) Daher gegen die Katholiken schon ausführlich genau Flac. Clav. (s. v. sacramentum) polemisirt: nachweisend wie die Vulg. Eph. 1, 9. 3, 3. 4. 9. u. anderw. bald sacramentum, bald mysterium übersetze, daß auch nirgends in der Schrift sacr. genommen werde in isto nunc usitato ac proprio usu. Also hätten die Katholischen den Text Eph. 5. doppelt verletzt: das Wort sacr. statt myst. anders gedeutet, und — quod Paulus disertissime protestatur se dicere de Christi et ecclesiae (spirituali) conjugio, id illi ad conjugium carnale traxerunt. Wofür er sich auf Erasm. berufen kann.

er den Worten gegeben hat, von der eigentlichen Bedeutung der Worte trenne" — hiemit hätten wir eine völlig beispiellose Erklärung: die Schrift meint das zwar nicht so, ich aber will mit ihren Worten so reden! Daß er „das Geheimniß nicht als ein in den Worten verborgenes bezeichne," werden wir doch nicht aus dem anknüpfenden τοῦτο folgern? Vielmehr zeigt uns grade dies τοῦτο den Zusammenhang mit den wahrlich geheimnißvollen Worten der Schrift, und wir dürfen gewiß zunächst schon ergänzen: εἰρημένον, γεγραμμένον, ganz wie nach Schöttg. die Rabbinen von רָזָא יַקִּירָא oder סוֹד גָּדוֹל reden, der Ap. hat wirklich zugleich einen מְרֻרָשׁ, eine allegorische Auslegung gegeben. Wie die (irvingistische) Schrift vom Rathschl. II, 207. besonnen richtig sagt: „er eröffnet das große Geheimniß, daß Gott uns in dem ersten Ehepaar ein Bild des zweiten Adams und seiner Braut, der Kirche, gegeben habe" — wir setzen dazu: dies aber wieder, insofern also davon geschrieben stehet, die Sache schon in der Schrift gezeichnet ist. Daß μυστήριον an sich „eine Thatsache" bedeuten könne, wie Harl. meint, dünkt uns nicht so klar, als daß es einerseits in unsrem Br. Kap. 1, 9. 3, 4. von Gottes Rathschlusse steht[1]), anderseits Offb. 17, 5. 1, 20. sich auf Geheimdeutung eines Bildes bezieht. Beides fällt hier zusammen, freilich der Sinn: diese Geheimdeutung — reicht nicht aus; der Ap. meint das Geheimniß Christi wie Kap. 3, 4. und Kol. 2, 2., nehmlich von der besondern Seite, nach welcher es eben in dahin deutenden Schriftworten sich dargestellt hat. Er meint das Geheimniß der vorhandenen, zugleich wachsend sich bildenden Leibeseinheit mit Christo, das letzte und tiefste Geheimniß der Gemeinde, die da ist und wird sein **Leib**, also auch — zuletzt das hier in der Tiefe sich aufdeckende, innerste Mysterium des Abendmahles (vielleicht nicht ohne Mitbezug auf die „Mysterien" der Alten) — so daß insofern hier wirklich vom Sakramente κατ' ἐξοχήν als „Sakrament" die Rede ist. Er nennt dies Geh. μέγα (wie 1 Tim. 3, 16. wenn auch hier nicht ὁμολογουμένως), d. h. nicht bloß „wichtig" wie Flatt, oder „erhaben" wie B.-Cruſ. umschreibt, sondern vielmehr als ein recht sonderliches Geheimniß, ein μυστικώτατον. Am wenigsten, wie Pfenninger sehr prosaisch einschob: „das ich euch da offenbare!" Auch nicht einmal nur mit Beng. zu sagen: plus sensit Paulus, quam ii, ad quos scribebat, caperent — sondern, dies gern zugestanden, auch ihm ist und bleibt es ein Geheimniß, eine Tiefe, an welche gekommen er etwas Aehnliches ausrufen muß wie Röm. 11, 33. „Das Wie der Verwirklichung" (darin behält Harl. Recht), nament-

1) Daher eben Harl. behaupten muß, das Wort werde jetzt anders als bisher im Br. gebraucht.

lich aber auch (was er nicht zugeben will) das Weit- und Tiefgreifende der Aehnlichkeiten zwischen Abbild und Urbild ist und bleibt ein die Erkenntniß übersteigendes Geheimniß der Erfahrung auf unsrer, des Gottesrathes und der Gottesmacht auf Christi Seite. Ganz gut sagt Rück.: „der Ap. habe die Schriftstelle (wohlgemerkt!) nur hinstellen wollen für Solche, die in ihren tieferen mystischen Sinn einzudringen im Stande wären, die Anführung sei hingeworfene Andeutung zum Nachdenken für Eingeweihtere." Wo ein μυστήριον, da soll man die ungewaschenen Hände weg lassen und die Schuhe von den Füßen ziehen, aber auch nicht fliehen, sondern herbeitreten [1]); beides, verhüllend und lockend, abmahnend und einladend wird so geredet, gleich als ob es hieße: Dies fassen nicht Alle, ja Niemand ganz, darum wer es vermag, fasse so viel er darf und kann! Bescheidenheit ist gut, aber auch nicht gar zu bescheiden, wie Rück. diesmal draußen bleibt, wo der Ap. „ein Symbol zu erkennen glaubt" und, sein Ich gar zu sehr als allgemeinen Maaßstab stellend, sagt: „Deutung desselben kann nicht unsre Sache sein, denn die des Ap. selbst entdeckten wir doch kaum, und eine eigene können wir nicht haben."

Warum denn durchaus nicht? Haben wir doch den Typus, in dessen Tiefe das Urbildliche sich eben spiegelt, an der natürlichen Ehe! Hat doch der Schöpfer eben darum das Geheime so vorgebildet, abgeschattet, in Naturſymbolik für das Menschlichste der ganzen Menschheit ausgeprägt! Das Mysterium der Ehe ist eine Vorstufe zum Mysterium des Heiligthums, wiederum erst aus dem Heiligthum leuchtet das Licht auch in die Ehe hinein. Daß also natürlich auch das Abbild des Geheimnisses eben als Abbild, pro suo captu Geheimniß heißen muß und wirklich ist, dürfen wir nicht leugnen. Behält doch selbst das Eltern- und Herren-Verhältniß hernach, weil etwas Typisches, auch eine gewisse Geheimnißnatur, die Ehe aber ist relativ μυστήριον μέγα, μέγιστον. Zinzendorf sagt einmal: „wie man mit dem Heilande steht, so steht man auch in seiner Ehe" — das ist aber lange nicht genug, sondern weiset als bedeutsames Faktum selbst erst auf den tieferen Zusammenhang, die wunderbar abbildliche Korrespondenz. Wir sagen mit Harl. (gern, wo wir einstimmen): „aus eben diesem Vergleiche muß man schließen, daß dem Ap. auch die irdische Ehe [2]) ein heiliges Geheimniß ist" — mit Olsh. eben so: „das liegt als sich von selbst verstehend darin, daß die Ehe mit einem solchen Geheimn. verglichen werden kann." Von den Zeugnissen, die auch in jüdischer Lehre, namentlich in der Kabala dafür vorkommen, wollen

1) Einseitig hebt Seiler nur das Eine hervor: „es müssen diese Bilder mit der größten Behutsamkeit angewendet werden, darum nennt sie wohl P. ein gr. Geheimniß."

2) Sogar nicht bloß die christliche, wie Harl. beschränkt.

wir lieber schweigen, etwa nur auf Molitor (Phil. der Gesch. III, 359.) verweisen: „Mann und Weib, welche, als zwei getrennte Hälften, in ihrer Wiedervereinigung zu Einem Leibe und zu Einer Seele wurden — stellen die himmlische Verbindung des Sohnes mit der כְּנֶסֶת oder Kirche auf Erden dar" — so wie was dort weiter von der zeugenden Begattung als geistig magischem Akte zwischen den an einander anschlagenden ganzen Persönlichkeiten zu lesen steht. —

Aecht griechisch wie zugleich für jede Sprache natürlich ist die Wendung, nach welcher hier mit λέγω δέ der Ap. seine eigentliche Meinung deutlichst erklärt, vgl. Raphel. aus Polyb. zu 1 Kor. 1, 12. wozu Harl. noch Röm. 15, 8. Gal. 3, 17. stellt. Hier gilt λέγω wohl insonderheit für das letzte Mysterium aus der Schrift, doch zugleich als ein abschließendes εἴρηκα für alles seit V. 29. Gesagte. Λέγειν εἰς (Vulg. sehr falsch: in Christo et in ecclesia) — nicht bloß für de, wie auch Apostg. 2, 25. nicht, eben so wenig Hebr. 7, 14. (in welcher letztern Stelle vielmehr der Sinn: auch keine auf diesen Stamm zielende Andeutung hat Moses gegeben), sondern es meint allerdings die Deutung der Schriftstelle (welche ja schon seit V. 29., ja V. 28. in Gedanken war, mithin auch dies gegen Harl. beweisend), die Deutung auf Christum, wie wir sagen (s. Win. 338.); aber nicht als nur vom Ap. gemachte Umdeutung, sondern wie v. Meyer's Note wohl vorbeugt: „in meiner gegründeten Anwendung auf Chr. u. die Gem." Worüber wir kein Wort mehr verlieren möchten, außer noch die etwanige Beziehung des ἐγώ hierauf (als ob es hieße: ich aber beziehe diese an sich anders gemeinten Worte auf Chr.) abweisen. Selbst Harl. will (mit Verweisung auf Win.) nur ein ganz „nachdruckloses" ἐγώ finden, wir aber halten uns an das bei Win. (S. 134.) nachfolgende Zugeständniß: gewöhnlich involviren diese Pronomina auch im N. T. einen gewissen Nachdruck — und was für einer ist dies hier? Wir meinen keinesweges: mir beliebt es, die Worte umzudeuten — sondern? Ich, der Unverheirathete — wie wir aus dem sogleich folgenden Oppos. ὑμεῖς κτλ. deutlich zu vernehmen glauben. Also Paulus, indem er nicht kommunikativ von den Pflichten des Ehemannes reden kann, begegnet leise dem vielleicht an sein Cölibat erinnernden Einwand und gibt zu merken: er verstehe dennoch die Sache des Abbildes aus dem Urbilde wie aus der Schrift. So hat sich ja der Lehrer überhaupt bei mancherlei Stand und Verhältniß, indem er nicht grade selbst in Alles praktisch eingehen kann, zu stellen. Kinder sind Alle, Knechte oder Unterthanen auch fast Alle, nur die Könige nicht, aber ehelich sind nicht Alle; dennoch lehret der Geist von innen heraus und von oben her das Verständniß, wie Paulus insonderheit noch 1 Kor. 7. treff-

lich erwiesen hat. Wenn endlich Lachm. das zweite εἰς wegstreicht, so meinen wir, es müsse stehen bleiben, weil nicht bloß das Verhältniß der Gemeinschaft: Χριστὸς καὶ ἡ ἐκκλ. gemeint ist als Objekt, sondern fast mehr noch die ἐκκλ. für sich als Braut und Gattin Christi. Darum das emphatisch wiederholte εἰς, darum sogar nur bei ἐκκλ. der Artikel, und in diesem τὴν ἐκκλησίαν die letzte Nennung, die tiefste Deutung (wie real sie σῶμα Χριστοῦ sei, gleich als ob dafür stände: εἰς τὸ σῶμα αὐτοῦ) für diesen Hauptbegriff des ganzen Briefes, das letztemal noch mit μυστήριον μέγα, mit letzter, innerster Deutung des dazugehörigen σῶμα Χριστοῦ — aus dem innigsten Verhältnisse menschlicher Natur und schöpferischer Ordnung, aus geheimnißvollem Worte der in heiliger Schrift gegebenen Urgeschichte!

**V. 33.** Jedoch auch ihr, so viel ihr (ehelich) seid, ein Jeglicher liebe so sein Weib als sich selbst; das Weib aber — (ich meine) daß sie fürchte den Mann.

Der Ap. kehrt aus dem tiefsten Einblick in das hohe Urbild ordnungsmäßig zur Ermahnung für den Mann in der abbildlichen Ehe zurück, doch nun zugleich so, daß er, den ganzen Abschnitt vom Ehestand abschließend, auch das Weib nochmals zusammenfassend (indirekt) anredet. Und weil der volle Sinn des geheimnißvollen Verhältnisses, wie er eben gesagt hat, nur für Christum und die Gemeinde wahr ist, so kann er gar nicht anders als mit Einschränkung, ein wenig adversativ zur Parallele zurücklenken. Folglich dies πλήν (Vulg. verumtamen), das auf keinen Fall schlechthin für eine Folgerungspartikel gelten könnte, weder particula transeundi noch auch bloß redeundi (ubi auctor redit ad superiora, wie Harl. mit den Meisten, ja fast Allen von jeher dabei bleibt, sogar Beng. seltsam: quasi oblitus propositae rei!) — sondern ganz, wie wir schon bei dem Ἀλλά V. 24. gesagt. Hier dem entsprechend einzuschalten: wiewohl ihr Christi Liebe nie ganz erreicht, eure Manneswürde und Mannesliebe nur ein schwaches Abbild bleibt. Am verkehrtesten drückt die falsche Deutung noch Rück. aus: „der Ap. ist von seinem eigentlichen Zwecke so sehr abgekommen, daß er nur durch förmliches Einlenken wieder dahin gelangen kann!" Treffend aber widerlegt B.-Cruf. diese Verkehrtheit noch durch die Bemerkung, daß ja καί zugleich auf das eben betrachtete Urbild hindeutet — denn wie könnte doch der Ap. in demselben Satze die Vergleichung als πάρεργον fallen lassen und festhalten? Mag man immerhin einerseits mit Paff. sagen dürfen: der Ap. habe sich hoch in das Geheimniß Christi und der Gemeinde geschwungen — „doch nur,

um von diesen Höhen herab ein helleres Licht über die Natur, das Band und das Verhältniß der Ehe fallen zu lassen aus Gottes Heiligthum;" so wird anderseits diese der Special-Disposition angehörige Fassung überwogen durch die für den ganzen Brief noch viel mehr berechtigte, daß er auch die Ermahnung der Eheleute nur dazu gewandt hat, von hier aus das Geheimniß der **Gemeinde** schließlich zu beleuchten.

Zu οἱ καθ' ἕνα ἕκαστος (Cod. G. sehr unpassend ἕκαστον) vgl. 1 Kor. 14, 31. 1 Thess. 5, 11. wie wegen der sogenannten oratio variata in der Konstruktion Win. S. 449. Das καθ' ἕνα möchten wir weder mit Matth. geben „der Reihe nach" noch bloß umfassend mit B.-Cruſ. „allzumal" — sondern es heißt distributiv: so viel euer sind, nehmlich Ehemänner, Alle und Jeder, die ihr Weiber habt. Der stark zuweisende Uebergang in den Singular ist zugleich Rückkehr in den Anfang des ganzen Abschnittes, der V. 23. vom ἀνήρ ἐστι ausging. Οὕτως, wie früher schon bemerkt, hier eben so wenig als V. 28. nur zum folg. ὡς gehörig, sondern das ὡς ἑαυτόν wird noch begriffen unter das emphatische, geheimnißvolle οὕτως, welches nur meinen kann: So wie Christus, im eminenten Sinn als sich selbst. Der Mann also, wiewohl das Haupt, stelle sich in herablassender, hingebender Liebe ganz dem Weibe gleich — das Weib aber bleibe dennoch in der Unterordnung! Dieser Uebergang prägt sich aus in dem elliptischen ἵνα (vgl. 2 Kor. 8, 13. aber nicht auch 1 Kor. 4, 2.), wozu hier weniger θέλω, παρακαλῶ, παραγγέλλω zu suppliren scheint, als ein abermaliges λέγω δέ — ich meine es aber so, habe von der Ehe so geredet, daß es dabei bleibt: das Weib fürchte den Mann! Die imperativische Bedeutung eines solchen ellipt. ἵνα schon an sich ist unleugbar (s. Win. 260.), was bei P. durch Gal. 2, 10. 5, 13. 2 Kor. 8, 7. (vielleicht auch 2 Tim. 1, 3.) bestätigt werden kann. Τὸν ἄνδρα jetzt ohne ἴδιον oder ἑαυτῆς (was Vulg. falsch beifügt), denn „ἀνήρ" gilt hier am Schluß wie V. 23. am Anfang ganz als Name der Würde: den, welcher (für sie) nicht umsonst Mann heißt und ist! Endlich φοβῆται, fein mit noch weiter zurückgreifendem Abschluß an den ersten Anknüpfungspunkt ὑποτασσόμενοι ἐν φόβῳ Χριστοῦ V. 21. erinnernd, meint gewiß nicht bloß die reverentia, quae voluntariae subjectioni *praecedit* (als Ursach, Beweggrund, nach Calv.), sondern φοβεῖσθαι heißt hier das ὑποτάσσεσθαι selbst, und zwar nach dem großen Οὕτως, nach V. 24. in einem viel genaueren, zarteren Sinn als Röm. 13, 7. allgemein von φόβος redet. Auch nicht bloß ein „milderes, alle harten Vorstellungen entfernendes" Wort anstatt ὑποτάσσεσθαι (wie B.-Cruſ. meint und V. 21—24. dabei ganz vergessen hat); vielmehr eher verstärkend, ein Uebergang vom ὑποτάσσεσθε zum Kap. 6, 1. auftretenden ὑπακούετε.

War V. 22. das unausgesprochene ὑποτάσσεσθαι der Weiber noch fast ganz das allgemeine, aus dem es hervorgenommen wurde, so lautet jetzt offenbar φοβῆται stärker, indem ja (nach Röm. 13, 7.) nicht auch allgemein wie vorhin V. 21. gesagt werden könnte: φοβούμενοι ἀλλήλους — was eigentlich ein Widerspruch. Uebrigens versteht sich aus dem Ganzen zur Genüge, wie tief dies herzliche, freiwillige φοβεῖσθαι von ebenfalls Liebe um Liebe, Dankbarkeit, Hingabe für Hingabe durchdrungen sein soll; ganz anders lautet hernach μετὰ φόβου καὶ τρόμου Kap. 6, 5.

---

## Sechstes Kapitel.

Nachdem wir oben schon den Ueberblick gewonnen wegen der drei Haupt- und Grundstände der Menschheit, in welche der Ap. die Gemeindeglieder für ihr würdiges Verhalten zurückweiset, um die Gemeinde auch menschlich fundamental zu bauen, so ist jetzt beim Fortschritte hierin, der eigentlich kein neues Kap. bilden sollte, wenig zu sagen. Die Disposition der Ermahnung für den zweiten Stand ordnet sich im Allg. einfach von selbst, nach Analogie der vorigen: für die Kinder erst die Ermahnung selbst, dann Begründung derselben; für die Väter V. 4. diesmal ein ganz kurzes Wort, gleich Alles beisammen, wiewohl negativ und positiv mit Vollständigkeit. Denn fast noch wie zum Ehestande gehörig wird hier dieser Familienstand im engern Sinne, das Verhältniß zwischen Kindern und Eltern angesehen, darum, als im Vorigen schon mitbedacht, kürzer behandelt. Mitbedacht aber ist er im Ehestande schon zwiefach: nach Ursprung des Verhältnisses und Begründung des Verhaltens. Wie in V. 31. durch „Vater und Mutter" vorausgreifend angedeutet wurde, der Elternstand und der ihm entsprechende Kinderstand geht wachsthümlich aus der Ehe hervor, das ist das Eine: der eine Leib der Gatten setzt neue, zunächst an der Mutter hangende, mit ihr dem Haupt untergebene Glieder an[1]). Darin liegt aber, dadurch begründet sich nothwendig das Andre; die sittliche Seite des Verhältnisses ist in der natürlichen mitbegriffen und wiederum gilt die Regel: wie Mann und Weib als Gatten zu einander stehen, so auch als Eltern zu ihren Kindern. Also die Eltern bedürfen, wenn anders der Ehegrund recht gelegt ist, am wenigsten der neuen und besondern Anweisung. Die Kinder freilich als neu beginnende Persönlichkeiten mehr, weil ihr Verhalten ja nicht natürlich nur aus dem

1) Passavant: „Nun siehet der Ap. die Kinder an, welche aus dieser heiligen Verbindung geboren werden."

elterlichen und erziehenden herkommt, sondern die Freiheit des Willens zum Gehorsam oder Ungehorsam neu konkurrirt. Rechte, treue Gatten werden stets auch treue Eltern sein, doch darum nicht immer gute, dem entsprechende Kinder haben. Hieraus wird man die Disposition und Oekonomie des Ganzen wohl verstehen; das Genauere für die Einzelheit behalten wir uns vor am jedesmaligen Orte darzulegen.

**V. 1.** Ihr Kinder, gehorchet euren Eltern (Erzeugern) in dem Herrn; denn das ist recht.

„Paulus hat alle die Kinder, welche gläubige Eltern gehabt haben, für gläubige Kinder gehalten" — so drückt hier Hahn etwas ungenau noch aus, was wir anderwärts [1]) bestimmter in seiner ganzen Wichtigkeit bezeichnet zu haben glauben. Im Gemeinde-Briefe werden auch die Kinder als zur Gemeinde gehörig angeredet und von ihnen verlangt, daß sie in dem Herrn gehorchen sollen: hiernach sind wir nicht im Stande, diese Kinder — so sehr noch Kinder, daß im Kol. Br. ὑπακούειν κατὰ πάντα schlichtweg verlangt wird, uns noch außerhalb der Gemeinde, außerhalb des Leibes, wo allein das ἐν κυρίῳ gilt, d. h. als in der Regel oder sämmtlich noch ungetauft zu denken. Den tiefen Zusammenhang dieser hochwichtigen, Manchem vielleicht so hingeworfen auffallend erscheinenden Konsequenz bitten wir in unsern Reden d. H. Jesu nachzusehen; so viel aber gehört hier ganz eigentlich in die, wie wir meinen, hinlänglich bisher begründete Exegese des ganzen Briefes, daß für denselben jede Wahrheit und Wirklichkeit eines ἐν κυρίῳ nur durch Einpflanzung in den Gemeindeleib, also bei Kindern auch in der Ordnung und Gebühr nur durch Kindertaufe denkbar ist. Ferner das Anreden der Kinder mit den Vätern und Müttern, gleich als ob auch sie den Br. läsen, setzt wenigstens voraus, daß ihnen daraus gesagt werden soll, was er an sie schreibt; folglich ist schon hierin die frühe Unterweisung und Herbeiführung dieser Kinder bis dahin, daß sie kindlich wissen und haben, was „in dem Herrn" heißt, bestätigt, gefordert.

Das einfache Wort der Ermahnung selbst ist ὑπακούετε. Das ist „nicht grade ein milderes Wort als ὑποτάσσεσθαι im Vorigen" (wie B.-Cruſ. ausdrückt) — ja wohl, vielmehr nach Bengel: id *plus* etiam dicit quam subordinamini. (Obedire est imperitioris, subordinari cujusvis inferioris — dies nicht so treffend, indem ja derselbe Mann, der seines Weibes Haupt und seiner Kinder Vater ist, nach V. 5. als

1) In der Erörterung über die Kindertaufe, Reden des Herrn Jesu, VI. S. 930. Vgl. was wir auch hier im Eph.Br. schon andeuteten Th. I. S. 120.

Knecht auch gehorchen muß.) Was der von Haus aus in der Kindheit zu lernende, dann im ganzen Leben zu beweisende Gehorsam für eine tiefgreifende Bedeutung hat, werden wir am Schlusse bei Knechten und Herren im weitesten Sinne finden. Man merke für jetzt ferner: bei γονεῦσιν steht nicht abermals ἰδίοις oder ἑαυτῶν, sondern bloß ὑμῶν, denn die Rede stuft sich ab, ganz wie die Sache sich verhält in dieser Abstufung der Stände, wo die Verbindung immer weniger engpersönlich wird. Hiernach lesen wir V. 5. nicht einmal mehr κυρίοις ὑμῶν, sondern dafür ein bedeutsam einschränkendes, das volle ὑμῶν grade nicht anerkennendes: κατὰ σάρκα. Endlich V. 9. ganz auffallend ein bloßes αὐτούς neben τὰ αὐτά, fast eine Gleichstellung der Herren und Knechte im höheren Gesichtspunkte, wie sich zeigen wird.

Sehr falsch hat Lachm. wegen einiger Autoritäten (die durch Andre, namentlich Vulg. Syr. Cod. A. u. s. w. aufgewogen werden) den für innersten Zusammenh. unentbehrlichen Beisatz ἐν κυρίῳ diplomatisch rücksichtslos gestrichen; wir halten ihn fest mit Vielen, auch de Wette und Meyer[1]). Daß κύριος natürlich, wie im ganzen Br. und kurz vorher, nur Christus ist, versteht sich unbedingt ohne nöthigen Beweis, vgl. namentlich Kap. 2, 21. 4, 1. 17. 5, 8. 6, 10. 21. „Der Gedanke Kap. 5, 21. bedingt und beherrscht alle die einzelnen Ermahnungen" — sagt Harl. ferner treffend; wenn man hier im alttestamentl. Sprachgebr. Gott verstehen wollte, so kommt das nur aus zu enger Fassung des Zusammenhanges mit V. 2., als ob es nur heißen solle nach Theodoret: κατὰ τοῦ θεοῦ λόγον. Die nähere Bestimmung des ὑπακούειν, das, wie früher, sogleich beigefügte Wie drückt sich in diesem ἐν κυρίῳ[2]) nach drei Momenten kurz vollständig aus: Grund, Art und Schranke des Gehorsams. Man spalte wieder nicht nach der leider beliebten Weise, nur eins ausschließlich wider das andre kehrend! Der Zusammenh. mit V. 2. und die Parallele Kol. 3, 20. beweisen, daß obenan freilich auch Theod. insofern Recht hat, oder v. Meyer's Note: „aus christlicher Gottesfurcht"; denn das ἐν φόβῳ Χριστοῦ begreift ja doch zuerst den Gehorsam gegen Christi Wort und Willen, das von ihm bestätigte Gottesgesetz. Also zu-

1) Auslassungsgrund kann die Parallele in Kol. gewesen sein, wie Harl. erinnert.

2) Ja nicht etwa darf man den Beisatz mit γονεῦσιν verbinden, wie die Berl. B. daneben, freilich nur halb spielend mit dem Worte vorschlägt. Die Anwendung auf Elternschaft in dem Herrn, geistliche Analoga des natürl. Verhältnisses ist wohlberechtigt und eingeschlossen, doch ganz eine Konsequenz für sich; zunächst werden, da der Ehestand voranging, mit γονεῖς recht ausdrücklich die leiblichen Eltern hervorgehoben. Freilich ohne κατὰ σάρκα dabei, weil hier noch eine persönliche Verbindung auf dem Naturgrunde mitbesteht, weil die leiblichen Eltern ordnungsmäßig in der Gemeinde vorausgesetzt werden als auch Eltern in dem Herrn.

erst Grund: weil der Herr es will, mit Flatt: „aus Achtung vor dem heiligen Willen des Herrn." Aber dies ist nur das Vorausgesetzte, der eigentliche Hauptsinn greift sofort weiter in das, was Harl. allein will gelten lassen: „die Weise des Gehorsams, wie sie von einem christlichen Kinde verlangt werden kann." Endlich ergibt sich wieder als nothwendige Konsequenz daraus, daß ein solcher Gehorsam am Willen des Herrn auch seine Schranke hat, wie Hier. (nur wieder zu scharf unmittelbar und ausschließlich) darin findet: et quia poterant parentes aliquid imperare perversum, adjunxit in Domino. Damit verträgt sich ganz wohl das κατὰ πάντα Kol., wie wir Eph. 5, 24. bei ἐν παντί gesagt. Die Schranke aber bezieht sich nicht bloß auf den einzelnen Gegenstand (aliquid, quod imperare possent), sondern zuvor schon auf die Gesinnung im Gehorsam, auf Grund und Art: nicht weil die Eltern es gebieten oder wie es ihnen genügt. Alttestamentliche Beispiele, wie herangewachsene Kinder den Eltern auch selbständig gegenübertreten, siehe nicht nur am leider nicht ausdauernden Jakob (1 Mos. 27, 11. 12.) sondern sehr würdig an Jonathan 1 Sam. 20, 9. 15. 32.

Nun hebt bei der Kürze der Behandlung schon in diesem V. die Begründung der Ermahnung an: das Gehorchen der Kinder gebührt sich nach natürlichem und geoffenbartem Recht, indem grade bei diesem Verhältniß die Einheit beider, das Zusammenstimmen des neu ausgesprochenen göttl. Gebotes mit der Naturordnung vom Schöpfer her, die alle Menschheit nie ganz verleugnen kann, sich zeigen muß. In diesem Uebergange von Einem zum Andern, selbst schon diese Einheit ausdrückend lesen wir: τοῦτο γάρ ἐστι δίκαιον. Jetzt ein sehr kündlich offenbares τοῦτο nach dem geheimnißvollen V. 32. vorhin! Der Ap. „erklärt" keineswegs etwa bloß jenen ersten Sinn des ἐν κυρίῳ (weil es der Herr haben will) mit dem neuen Satze, sondern τοῦτο geht auf den ganzen Satz, auf das ὑπακούειν sogar ganz eigentlich als solches, nicht eigentlich auch auf ἐν κυρίῳ. Dagegen wird hervorgeholt, wie schon in den Worten τέκνα und γονεῖς der Uebergang zur Begründung lag, die Erinnerung an τόκος und γονεία als ebenfalls ein Mysterium, welches die Unterordnung der Erzeugten mit sich führt. Δίκαιον[1]) hat Luth. ungenau durch „billig" übersetzt, obwohl er wahrscheinlich das Richtige fühlte und so bezeichnen wollte, denn das Wort umfaßt (wie schon gesagt) das natürliche und geoffenbarte Recht. Im ersten Sinne s. v. a. ἴσον, πρέπον, im andern: wie das Gebot (V. 2.) lautet. Ganz getroffen daher v. Meyer: „nach Natur und Gesetz" — Berl. Bibel: „das ist eine kindliche Schuldigkeit, die beides im natürl.

1) Theod. liest εὐάρεστον καὶ δίκαιον, aus Kol. 3, 20. herübernehmend, was doch dort in anders gewandtem Gedanken steht.

u. göttl. Rechte befohlen ist." Nicht bloß das Letztere meint der Ap. (wie B.-Cruſ. wieder an Theod. ſich hält), aber auch nicht bloß das Erſtere, wie Pfenninger: „das gehört ſich." Sondern: wie von Natur, ſo vor Gott dem Geſetzgeber (auch ſchon der Natur); was vielleicht wieder Stolz mit ſeinem „recht und billig" treffen wollte. Gute, praktiſche Entwicklung des Sinnes bringt auch Rieg. noch, wenn er hier das beſte pädagogiſche Motiv, das wir als Hebel anſetzen ſollen (gegen das Erregen der Ehrliebe z. B. und Aehnliches) vorgezeichnet findet. So iſt's recht, das verſteht ſich, Kinder müſſen gehorchen — und damit Punktum für's Erſte, ſogar in zarteſter Kindheit ohne das noch nicht zu faſſende beſondre Geſetz [1]). „Wer nach Gottes Wort das (eingepflanzte) Wahrheits- (und Pflicht-) Gefühl der Kinder trifft mit dieſem: Das iſt billig! der geht ſicher. Es iſt bei Kindern oft ein viel reineres Gefühl, als wir vermuthen; wir verderben es erſt durch ſo viel eitle Beweggründe und aus unſrem Weltlauf hergenommene Einreden." Ja wohl! So ſoll und will das Chriſtenthum, in die Menſchheit eingehend, in den Familien erwachſend, anknüpfen an das eingeborne Rechtsgefühl, das noch übrig iſt, an die natürliche Sittlichkeit, die Mancher nur zu ſchelten weiß, anſtatt ihr aufzuhelfen. Wo noch Ehe, Beſtand eines Liebesgeſetzes von der Natur her, da tritt die Kirche Chriſti hinzu, ſegnend ihr großes Geheimniß, deſſen Bild und entſprechender Keim wenigſtens als Boden oder Gefäß hier entgegenkommt, hineinzuthun; wo noch irgend kindlicher Gehorſam, ſchuldige Unterthänigkeit ſich findet, da freuet ſich, wer die Kirche zu bauen hat, des vorläufigen Grundes und legt gerne den rechten Grund eben darauf. Bald wird uns die böſe Zeit lehren, ſo genügſam und herablaſſend zu verfahren anſtatt voreilig hoher Forderungen, mit denen wir zum Theil in die Luft gebaut und ſo den jetzigen Sturz verſchuldet haben.

Endlich alſo ſteht dies δίκαιον für den kindlichen Gehorſam in der Mitte zwiſchen der vorwaltend auf Liebe gebauten Ordnung der Ehe und dem vorherrſchend geſetzlichen Verhältniſſe der Knechte und Herren, denn grade ſo iſt's in der hinüberleitenden Familie: bei den Kindern gilt noch Verpflichtung natürlicher Liebe, die ſelbſt als eine Frucht der ehelichen Liebe wächſt, doch auch ſchon ein ſtärkeres Geſetz der Unterthänigkeit. Kinder gehorchen dem beſondern Gebot, Eheweiber ſind überhaupt untergeordnet. — Inſofern aber δίκαιον das natürliche und geoffenbarte Recht zuſammenfaßt, iſt hiernach auch V. 2. zu verbinden und konſtruiren. Wenn Luth., als ob αὕτη ἐστίν ſtände ſtatt ἥτις, die citirten Worte gleichſam zum Nominativ des Satzes gemacht hat: das iſt das erſte Gebot — ſo iſt dies unge-

1) Denn wirklich ſchon ohne dieſes wiſſen alle Eltern, daß ſie befehlen können — alle Kinder, daß ſie gehorchen müſſen.

nau; vielmehr bringt das unmittelbar fortführende Citat ohne Formel (vor dem ein Kolon zu denken) den speciellen Beleg und Beweis für beides in δίκαιον Enthaltene, insofern der Dekalog bloß neu sanktionirt, was im Naturgesetze (oder der Uroffenbarung) schon gilt. Abermals ein hier unterliegender, sehr bedeutsamer Hauptsatz biblischer Anschauung! Ferner zeigt sich sofort im geoffenbarten Rechte für die Kinder Gebot und Verheißung beisammen, wieder ganz entsprechend dem mittleren Standpunkte zwischen Ehe und Herrschaft, so wie dem fundamentalen Charakter des kindl. Gehorsams für das ganze nachherige Leben. (Woraus bereits vorläufig ἐν ἐπαγγελίᾳ und πρώτη sich deutet).

**V. 2.** „Ehre deinen Vater und die Mutter;" welches ist ein erstes Gebot in (unter) Verheißung (geboten).

Die göttliche Sanktion des Rechtes der Eltern, von den Kindern geehrt zu werden, erscheint freundlich zu den Kindern sich neigend als ein erstes und als ein Verheißungs-Gebot; des Letzteren Ursach ist eben das Erste. Das Wort im Dekalog sagte mit Absicht nicht bloß zusammenfassend Eltern, wie so eben der Ap., sondern nannte gesetzlich genau, würdevoll den Vater und die Mutter, die letztere namentlich, um sie für die Kinder dem Vater gleichzustellen — weßhalb sogar, jedes Mißverständniß der übrigens im Gesetze dennoch schicklichen Rangordnung bei den Kindern abzuweisen, einmal 3 Mos. 19, 3. die Mutter voransteht. Dies Gleichstellende, Nachdrückliche für μητέρα hebt vielleicht P. dadurch hervor, daß er (nach verbürgter Lesart) das zweite σοῦ hier wie Kap. 5, 31. αὐτοῦ wegfallen läßt. Natürlich will der Ap. auch, indem er zum vielsagenden, weitumfassenden Ausdrucke des göttl. Gebotes übergeht, nicht etwa leugnen, vielmehr in Erinnerung bringen und mit hinzunehmen diesen vollen Sinn des τιμᾶν, wonach der speciell gefaßte Gehorsam nur ein Theil dieser Ehre bleibt, auch das „dienen, lieb und werth haben" dazu gehört. Fern sei es von uns, durch Klügelei, wie sie leider die Anordnung des Dekaloges bis zum Uebermaaß erlitten hat, hier herabzudeuten, einzuschränken[1]). Obwohl τιμᾶν, כַּבֵּד hier sehr viel Einzelnes einschließt (z. B. auch das Ernähren und Versorgen, wie Jesus Matth. 15, 4. 5. herausnimmt, ohne daß dies ungeschickt in einem Sprachgebr. von τιμᾶν

1) Am wunderlichsten wohl zuletzt noch Züllig (Stud. u. Krit. 1837, 1.), der „dies Gebot zunächst gegen die Verruchtheit des Elternmordes gerichtet" fand, als ob es vor dem folgenden hieße: Du sollst dich am allerwenigsten an dem Leben derer, die dir das Leben gaben, vergreifen!

zu suchen wäre), so ist doch sein Hauptbegriff eben die ihre Ehre[1]) verlangende Würde, in welche Gott die Eltern als seine Abbilder und Stellvertreter für die Kinder eingesetzt hat; schon hierin zeigt sich, daß das Gebot zur ersten Tafel gehört und nicht zur zweiten — wovon sogleich mehr, indem wir zu dem von der Exegese so vielumstrittenen πρώτη kommen.

Voran sei gleich bemerkt, daß dies πρώτη hier unmöglich weiter gar nichts heißen kann, als — „ein sehr wichtiges, vorzügliches Gebot," wie nach Wetst., Koppe, Mor. u. A. nicht nur Flatt, auch Matth. noch behauptet; wie Stolz übersetzte: „ein Hauptgebot." Denn weder die Berufung auf Stellen wie Matth. 19, 30. 22, 38. (wo πρῶτος immer seinen Sinn behält) noch gar das Herbeiziehen von πρώτων ἡδυσμάτων Hesek. 27, 22. u. dgl. kann uns plausibel machen, daß hier bei ἐντολή das πρώτη stehe nur wie lat. primus, palmaris — „was zu dem vorzüglichsten in seiner Art gehört!" So wenigstens gewiß nicht kurzweg; was übrigens Wahres an dieser Meinung ist, wird weiterhin sich zeigen. Daß dies Gebot nicht überhaupt das erste des Dekalogs ist, wissen wir; also der nächste Ausweg wäre, die Zahlordnung näher auf den Beisatz ἐν ἐπαγγελίᾳ zu beziehen — welcher Beisatz ohne viel Schwierigkeit einfach sich auflöset: in, unter, mit Verheißung (zugleich bei dem Gebote) gegeben oder geboten. Daher die von Chrys. Hier. u. Theod. ausgehende, durch Erasm. in die neuere Zeit bis B.-Cruf. übergeleitete, sehr gewöhnliche Auslegung; das erste unter allen Geboten, das eng mit einer Verheißung verbunden auftritt. Rückwärts betrachtet, ist dies allerdings ganz wahr, denn was Grot. u. Beng. richtig bemerken: daß das Verbot der Götzen und Bilder theils auch eine Drohung zur Verheißung habe, theils der Beisatz dort sich zugleich auf alle Gebote beziehe — hat eben so treffend schon Hier. gesagt. Aber weil, wenn wir vorwärts gehen, doch kein zweites Verheißungs-Gebot folgt, also der Ap. natürlicher vom einzigen so ausgezeichneten Gebote reden müßte, statt vom ersten, kann uns das ebenfalls nicht genügen[2]). Folglich das geht auch nicht so kurzweg; der Ap. aber hat sich gewiß etwas Bedeutsames, auf jeden Fall Wahres, Richtiges bei seinem Worte gedacht, das wir zu suchen haben[3]). Und

---

1) Sir. 3, 8. gibt eine gute Umschreibung, welche Luth., freilich gegen den eigentl. Grundtext, noch vervollständigt hat.

2) Harl. zwar findet diesen Einwand ungültig und erwiedert: es bleibe das erste Gebot mit Verheißung, nicht in Bezug auf die folgenden, sondern auf die vorhergegangenen! Allein wir appelliren an das einfachste Gefühl, ob je von Erstem ohne Zweites die Rede sei.

3) Nur ein Rück. kann den Fehler der Auslegung darin finden, daß man mehr darauf sehe, wie die Sache wirklich ist, und nun fordere, auch P. solle sie so betrachten.

liegt es zunächst nicht nahe? Wenn πρώτη nicht allein auf ἐπαγγ. gehen kann, auch (im zählenden Sinne nehmlich) nicht allein auf ἐντολή, so wird es wohl eben zu dem Doppelbegriff ἐντολὴ ἐν ἐπαγγ. gehören, hinweisend auf diese Vereinigung des Gebietens und Verheißens, welche wir nach dem Gedankengange des Ganzen vorhin schon als einen Grundgedanken des Ordnungspl. erkannten[1]). Ist doch insofern ἐντολὴ ἐν ἐπαγγ. völlig in demselben Nachdrucke gesagt, wie ὕδατος ἐν ῥήματι vorhin; ja schon 5 Mos. 5, 16. hebt dasselbe hervor: ὃν τρόπον ἐνετείλατό σοι κύριος ὁ θεός σου, ἵνα εὖ σοι γένηται κτλ. Der Ap. setzt gleichsam die Citation fort, indem er zwischen das citirte Gebot und die citirte Verheißung anstatt des dortigen ὃν τρόπον ἐνετείλατο sein ἐντολὴ ἐν ἐπαγγ. schiebt. So weit verstehen wir ihn richtig, scheint es, und folgern daraus nun weiter, daß er jedenfalls πρώτη nicht von der Zahl oder Stelle, welche das Gebot im Dekalog einnimmt, gesagt habe, sondern in irgend einer andern Rang- oder Ordnungsbestimmung, die sich durch das begleitende Verheißen manifestirt.

Oder sollen wir doch, was dann auch zur Auszeichnung durch das begleitende Verheißen gehören, Ursach dafür sein könnte, zählen und verstehen: das erste Gebot auf der zweiten Tafel? Am Ende meint Holzh. gar (und vor ihm schon Mich.), daß ἐντολή mit spec. Sinne nur Gebot in Bezug auf den Nächsten heiße! Letzteres als Einfall, der kaum die Widerlegung bei unsern Vorgängern verdiente, freilich bei Seite — die Scheidung in zwei Tafeln ist allerdings an sich fundata in sacris literis, nicht bloß ein commentum recentiorum theologorum, wie B.-Cruf. von Erasm. beifällig anführt, und damit diese (nicht bloß bei Mich. u. Holzh., schon bei Ambros. vorkommende) Beziehung auf den neuen Anfang eines ersten Gebotes überhaupt abweisen will. Denn wir sagen mit Ueberzeugung wieder, was wir anderw. bei Matth. 22, 40. ausgesprochen: „Mit diesen zweien Geboten hat Christus den Dekalogus in seinen zwei Tafeln bezeichnet. Warum denn zwei Tafeln des einigen Gesetzes als zum Ausdruck dieser zwei Grundgebote — für Gott und den Nächsten?" Was um so gewisser gilt, als die zwei summarischen Ausdrücke sich eben so schon bei Moses finden. Also der Ap. meint das erste Gebot der zweiten Tafel, setzt nur (nach Hahn) diese nähere Restriktion des Zählens nicht erst hinzu, weil sie sich eben hier, wo er selbst von Pflichten gegen Menschen redet, von selber verstehe? Diese Ergänzung

Schriftauslegung, welche nicht die Wahrheit der Schriftgedanken voraussetzt, behandelt die heilige Schrift ungläubig profan.

1) Also auch nicht wie Pass., der diese bedeutsame Einheit zerreißend wieder setzt: „ein erstes, ein Hauptgebot, und hat eine Verheißung."

aus dem „Kontext" findet auch Harl. übrigens ganz annehmbar, und wir hätten mit ihm nichts dagegen. Eben so sind wir einig, daß Matth. ohne Grund einwendet: „die Angabe der bloßen Zahl wäre ein ganz bedeutungsloser Zusatz" [1]) — denn die Reihefolge bedeutet hier etwas oder (mit Harl.) „die Zahl involvirt hier zugleich die Wichtigkeit." Dennoch bliebe nicht nur etwas Auffallendes, kaum im Kontext gehörig Motivirtes dabei, diese Bedeutsamkeit grade in der Stellung nachzuweisen, die Tafelntheilung als allbekannt (auch bei den Heidenchristen!) vorauszusetzen [2]), also die Wichtigkeit nur als „Zahlangabe" auszudrücken, sondern, was unbedingt entscheidend sein muß, die Sache ist nicht wahr! Dies Gebot ist nicht „wirklich das erste in der zweiten Tafel" (wie noch Harl. gut lutherisch vorausgesetzt), sondern das fünfte in der ersten.

Wir können uns dem Beweise dafür nicht ganz entziehen, obgleich wir unmöglich die ganze, große Untersuchung über Abtheilung des Dekalogs hier einflechten dürfen; wir verweisen auf das in unserem Katechismus und dem Hülfsbüchlein dazu (letzteres 2. Aufl. S. 55.) Gesagte, das hier nur kurz wieder behauptet und ein wenig begründet werden kann. Wir stimmen gegen die sehr schwache und willkührliche Abhandlung von Sonntag (Stud. u. Kr. 1836, 1.) mit Züllig, der (ebend. 1837, 1.) das von Sonnt. Vorgebrachte, sonderlich die glänzende Verweisung auf die ס und ם der Synagogenrollen gut widerlegt hat, selbst aber durch die noch schwächere Antwort (1837, 2.) keineswegs widerlegt worden ist. Wir stimmen gegen Ernst Meier [3]), der übrigens vom Prinzipe der falschen Spekulation aus (das er dem A. T. seltsam aufzwingt) sehr falsch, aber doch wenigstens Andre beschämend und reizend anstrebt, was leider die Theologen fast ganz bei Seite geworfen: Erkenntniß des Dekalogs als tiefsinnig umfassende Summa des Gesetzes [4]). Aber seine völlig hineingetragene Ordnung, wonach mit dem Gebot wegen Vater und Mutter ganz nothwendig die „zweite Pentas" begonnen haben müsse, zu widerlegen können wir getrost unterlassen. Wir stimmen überein mit Geffken, dessen bekannter Hauptschrift selbst Meier gleich voran das gebührende

1) Wie Harl. dagegen jene Deutung: „ein sehr wichtiges Gebot" für „höchst müßig" erklärt.

2) Eine Ungehörigkeit, zumal bei streitiger, verschiedener Theilung, welche noch kein so Auslegender in ihrer ganzen Schärfe bedacht hat!

3) Die ursprüngl. Form des Dekalogs u. s. w. Mannheim 1846.

4) So sehr ist uns das abhanden gekommen, daß auch der wohlmeinende Bruch (Stud. u. Kr. 1848, 3. S. 571.) nur von einer abermaligen Verkündigung und Einschärfung des in's Gewissen geschriebenen Gesetzes durch den Sohn Gottes weiß — wogegen dieser Sohn selbst (wie nachher Paulus und Johannes) wieder von keinen andern „Geboten" Gottes weiß, als den durch Moses gegebenen.

Lob geben muß, mit Harnisch, Böttcher und Vielen, also gegen die in der luth. Kirche symbolisch gewordne Abtheilung, welche theils von Augustin's trinitarischem Einfall für eine erste Tafel stammt, theils bei den späteren Juden sich findet, zuerst bei Julian erwähnt wird. Wir halten die Abtheilung der reform. Kirche für die rechte, wenn auch nicht bloß, weil es die altjüdische bei Philo u. Joseph. ist, weil auch die Kirchenväter zuerst sie haben, so doch aus Schrift- und Sachgründen, welche die Tradition bestätigen. Also das hier fragliche Gebot ist uns kein erstes in irgend einer Zählung, sondern als gezählt nur das fünfte, wie es in der lange falsch gebrauchten Stelle bei Clem. (Strom. lib. VI. p. 682. ed. Colon. 1688.) heißt. Drei Schriftgründe finden wir[1]), nehmlich: die Stellung 3 Mos. 19, 2—4., wo keinesweges nach jetzt beliebter Manier gesagt werden darf, es sei nur Alles durch einander geworfen; die genaue Fünfzahl der zweiten Tafel Röm. 13, 9. (ein abermaliger Schriftbeweis für die Tafeltheilung nach jenen zwei Summarien); die Umstellung im zusammengehörigen letzten Gebote, welche sich 5 Mos. 5, 21. findet[2]). Sachgründe dazu haben wir zwei, die sich mit dem Zeugniß des Buchstabens eng verbinden. Zuerst für die Theilung des Bilderverbots als eines besondern wie für die Zusammenfassung des vermeintlich neunten und zehnten Geb. als eines einigen die unleugbare Wahrheit der Sache: daß geschichtlich in der Schrift, wie nach dem innersten Begriff in der tiefsten Anwendung bis heute das Bildmachen für den wahren Gott etwas Andres noch ist als der Abfall zu Götzen; daß aber (wie Röm. 7, 7. 13, 9. lautet) die zuletzt verbotene Lust ein einiger Begriff bleibt, den selbst Luth. im großen Katech. zusammennehmen muß. Endlich die Hauptsache, auf die es für unsern Eph.Br. noch ankommt: Ehren und Lieben als sich selbst ist nun einmal zweierlei; das Ehren stellt den Geehrten über mich selbst, also daß er nicht bloß mein Nächster heißen kann, Vater und Mutter nicht unter die Matth. 22. und Röm. 13. ange-

1) Mit Reinthaler in Thol. litt. Anz. 1841. Nr. 73.

2) Gewiß nicht „durch irgend ein Versehen," wie Sonnt. in der Verzweiflung sagen muß, oder als „willkührlich," wie Meier freilich bei seiner Meinung von der Schrift behaupten kann. Auch Möller's Entgegnung auf Reinthaler's Wort (Litt. Anz. 1842. Nr. 26. 27.) vermag uns nicht zu überzeugen, am wenigsten: daß dreimal (Matth. 19, 18. 19. Marc. 10, 19. Luc. 18, 20. d. h. aber nur einmal) der Herr selbst das Gebot zur andern Tafel stelle — was wir vielmehr in unserer Auslegung als Rückschritt in das Uebergangsglied von der ersten Tafel her verstanden haben. Denn allerdings, ein solches Mittelglied schon ist dieses Gebot, ganz wie die Bitte um das tägl. Brot im Unser-Vater. Der von Möller S. 214. gefundene Parallelismus nach dem Begriff des ewigen oder zeitl. Lebens gehört in die fast unzähligen Dispositionen, die man schon in den Dekalog hineingetragen hat, wobei wenigstens Jeder wieder eine andre vorziehen darf.

gebene Summa der zweiten Tafel gestellt werden können. Vielmehr ist nach Namen und Tag des Herrn auch noch die Rede von seinen menschlichen Abbildern oder Stellvertretern — wodurch allein sich dann ferner die wohlberechtigte Ausdehnung des Gebotes über die leiblichen Eltern hinaus wahrhaft begründet.

Eben in diesem Gedanken aber, daß Vater und Mutter dem Kinde gelten als Gottes Repräsentanten, liegt auch der Schlüssel des Räthsels, was der Ap. mit πρώτη meine! Die gelehrten Herren haben seltsam doch nicht ohne Beispiel wieder einmal fast allgemein das Nächstliegende vergessen, hier nehmlich, daß Paulus insonderheit (wie auch Gott im Gebote zuerst) die Kinder anredet[1]). Ehe sie Gott selber kennen und nennen lernen, stehen ihnen die Eltern in der abbildlichen, stellvertretenden Würde da, welche geehrt sein will; sodann bleibt um dieser ersten Vorbereitung und Vermittlung willen dieselbe Ehre fest. Ist also nicht recht eigentlich dies Gebot ein erstes, nehmlich auch ein „erstes" zu nennen schon in diesem, wie noch in mancherlei Sinn? Der Ap. hat ja mit Absicht keineswegs den Artikel gesetzt, welcher die Zahlordnung, Reihefolge anzeigen würde, und wir glauben ihn wohl zu verstehen. Das Gebot, die Eltern zu ehren, ist das erste für den Menschen in Bezug auf die Lebenszeit, dies Ehren und Gehorchen das Erste, was von dem Kinde verlangt werden kann und soll; also auch dies Gebot, was darin liegt, ein erstes als Entwicklungsgrund, Keim und Anfang für alles Nachfolgende, ein erstes in hoher Bedeutung und Wichtigkeit! So kommen wir ein wenig zu dem obenan verworfenen Sinne zurück, doch ganz anders begründet und nur so gefaßt, daß dabei πρώτη seinen Begriff behält. Böttcher gibt in seiner kleineren Schrift[2]) auf die (nur etwas unpassend ausgedrückte) Frage: „Warum gehört das fünfte Geb. noch mit zu dem vornehmsten und größten?" die treffende Antwort: „Weil es ganz und gar an diesem Geb. liegt, daß die ersten vier und folgenden fünf Gebote erkannt und gehalten werden, dieweil den Eltern und Obrigkeiten befohlen ist, das Gesetz zu lehren ihre Kinder und Unterthanen u. s. w." — Sehr wahr![3]) Nicht genug zu bedenken in der Nähe der letzten Tage, wo die selbstsüch-

1) Worauf Böttcher der Schulmann aufmerksam macht: Die Nothwendigkeit einer Reform des Katech. u. s. w. Berlin 1847. S. 85. Note.

2) Luther's kl. Katech. in einer — veränd. Gestalt.

3) Durch der Eltern Mund und Gebot erfolgt dann für's Erste weiter die Rechts-Entwickelung, welche die zweite Tafel disponirt: Du sollst auch dem, der deines Gleichen ist, nichts anthun, nichts wegnehmen, nicht lügen, gelüsten — wobei nur für die Erwachsenen schon das Anthun gegen vereintes Leben, das Ehebrechen zum Tödten treten muß. Vor allen diesen Geboten heißt es als dictamen *pietatis* auf der ersten Tafel: Ehre Vater und Mutter!

tigen und ungeistlichen Menschen eben auch den Eltern ungehorsam sind — 2 Tim. 3, 2. Der Ap. hat ὑπακούετε mit großem Ernste gesagt, denn die erste Gehorsamschule für den Menschen ist sein Verhältniß als Kind zu Vater und Mutter, an diesem Gehorsam gegen das insofern erste Gebot hing sogar bei dem Herrn Jesu seine erste Uebung und Gründung für den Gehorsam bis zum Tode. Darum tritt dieses Geb. nicht verbietend sondern gebietend auf, zwar nicht als das einzige dieser Art im ganzen Dekalog (wie Grot. mit auffallendem Versehen sagt), aber doch als das einzige noch neben dem Sabbathsgebot. Ferner auch darum grade, wie wir gleich näher einsehen werden, tritt hier zum Gebote die Verheißung, wie zum dritten vorher die Drohung. Der Ap. bringt nun eben so wörtlich den Ausdruck dieser Verheißung bei:

**V. 3.** „Auf daß dir's wohl gehe und du langlebend seiest auf der Erde (im Lande)."

Mit dem untheologischen Zerreißen der Schrift bei Meier haben wir nichts gemein, auch nicht einmal ein Widerlegen für Behauptungen: wonach diese ganze Motivirung des Gebotes auf keinen Fall von Mose, ja gewiß nicht aus seiner Zeit stammen soll (wie doch wenigstens Ewald noch — vermuthet!) — wonach selbst die Kürze und Flüchtigkeit des Daseins damals noch nicht zum Bewußtsein gekommen wäre, daß man langes Leben entgegengestellt hätte — wonach indeß allerdings einem Volke, dessen Religion ohne Glauben an Unsterblichkeit des Einzelnen sein mußte, jederzeit langes Leben ein Gut war — und was dergleichen sich spreizende Thorheit mehr ist, die wohl orientalische Sprachen und Philosophie genannten losen Trug verstehen mag, aber von der Sprache des Heiligthums noch nicht das kleine oder große A der Schöpfung oder Erlösung gelernt hat. Auch der „verdeutlichende" Zusatz des Deuteron. יִיטַב לָךְ ist schwerlich „aus der Betrachtung (nachkommenden Reflexion) hervorgegangen, daß langes Leben ohne Wohlsein eben kein sonderliches Gut sei," sondern gehört schon zu der vergeistigenden Deutung, mit welcher der Kommentar des ersten Propheten (Röm. 10, 19.) den Buchstaben des Gesetzes zu deuten und aufzuschließen, das Langleben als nächsten Typus des Wohlseins darzustellen anhebt. Gott wird vielleicht bald im Lichte der Gerichtsdonner, seiner Kritik über die Menschheit, allen Aufrichtigen das alte Gesetz mit dem Evangelium neu beleuchten und verklären, daß das freche Kinderspiel der ungläubigen Schriftbehandlung nur verbranntes Stroh sein wird und die Einfältigen, welche unterdeß fortfuhren den Katechismus zu lehren und lernen, Recht behalten.

Der Ap. citirt aus 5 Mos. 5, 16. (wie wir schon sahen), setzt jedoch statt des abermaligen ἵνα μακροχρόνιος γένῃ der LXX. ein wiederum stärker hervorhebendes καὶ ἔσῃ — wie 5 Mos. 22, 7. Cod. Al. πολυήμερος ἔσῃ liest. Ob die Form nach Beng. das rarum Futurum Subjunctivi sei oder nach Win. die Konstr. jetzt ohne ἵνα direkt fortgehe, wollen wir nicht entscheiden, weil wenig darauf ankommt; doch scheint uns die Fortsetzung mit ἵνα, wie dem citirten Grundtext allein entsprechend, so auch dem gemäß, daß ja der Ap. grade das Verheißende des Gebotes, also das Motiv stark betont. Wegen des ἵνα freilich sollte Win. wohl Recht behalten: Niemand werde zweifeln, daß es τελικόν sei — und wir gestehen mit ihm nicht bloß etwa zu, daß der Ap. das nehmliche Motiv brauchen konnte, sondern er kann und will wirklich nicht anders reden, als Gott in seinem Gebote geredet hat. Die Leute, welche (wie Schultheß, dessen „Engelwelt" Harl. hier anführt) es als „jüdisch" lieber wegstreichen, dies „demoralisirende die Beobachtung eines Naturgebotes zur Sache des Eigennutzes machen" — werden bald Andern den Platz räumen, welche den Eigennutz ihrer Moral, die nur ein Diesseits und ein ganz anderes als mosaisches Wohlsein kennt, ganz anders noch offenbaren; wir aber wollen uns in kindlicher Dankbarkeit gläubig an die Verheißung unsres Gottes für hier und dort halten.

Weil kindlicher Gehorsam, kindliche Ehrfurcht vor den Eltern die Grundlage schon alles guten Gewissens zu fernerem Wohlverhalten ist, dies aber nach Gottes gnädiger Naturordnung und Weltregierung auch irgendwie stets, im Ganzen und Einzelnen, den Segen des Wohlergehens nach sich zieht: darum diese Verheißung sonderlich bei diesem Gebot. Sehr verfehlt erscheint uns diesmal Bengel's Rede: officia erga homines minus sunt debita hominibus et eatenus minus necessaria; *ideo* promissionem habent. Denn grade nicht als officium erga homines bloß verlangt noch die erste Tafel zum Uebergang in die zweite das Ehren der Eltern, die Verheißung bezeichnet uns das Gebot stark und bedeutsam als necessarium vor Gott und als fundamentale für das Erdenleben überhaupt. Besser trifft es Beng. hernach: honor parentibus per obedientiam praesertim praestitus, initio aetatis omnium praeceptorum obedientiam continet. So wie desgleichen auch darin: tenerior aetas pro captu suo *allicitur* promissione longae vitae. Man muß bedenken, wie Kinder der Lockung bedürfen und zunächst noch ganz nach längerem Erdenleben und Wohlsein gerichtet sind, um zu verstehen, wie schon um deßwillen das Gebot ihnen so freundlich zuspricht; man muß aber auch die menschliche Natur und Gottes Weltregierung überhaupt recht erkennen, um zu wissen, wie dieselbe Verheißung den erwachsenen Kindern fortgilt und

sich noch immer ihrem wesentlichen Sinne nach verwirklicht. Unsre Exegese kann hier nicht weiter Katechismuslehre treiben; wir schreiten fort zu der Wahrnehmung, daß der Ap. durch Abbrechen das alte Wort insofern ändert, als er das Allgemeingültige aus dem Israelitischen hervorhebt, die im Buchstaben zunächst auf Letzteres gehenden Worte fallen läßt. Die Verheißung wird also nicht bloß, wie wir bei B.-Cruſ. lesen — „geſchichtlich wiederholt, ohne daß P. sich über die Art erklärt, wie dieſelbe christlich gelten solle;" sondern er erklärt sich deutlich genug, daß und wie sie auch den im Herrn gehorchenden Kindern fortwährend gelte. Sollen wir, wie noch de Wette (nach seinem so oft befolgten Stolz) übersetzt hat, auch für des Ap. Meinung γῆ mit Land übersetzen oder jetzt erweitern: auf Erden? Das kommt insofern wieder auf eins hinaus, als jedenfalls das Wohnen im Lande das Erdenleben bezeichnet, als auch dem Nichtisraeliten, dem Christen bis heute Gott der Herr ein besonderes Wohnland auf Erden gibt, ihn darin zu erhalten ein Segen und eine Verheißung bleibt. Exegetisch indessen müssen wir zweierlei sagen, wodurch die Einheit des alten und des erneuerten Wortes doch noch stärker sich behauptet. Für's Erste schickt sich zum übrigens wörtlich citirenden Abbrechen der allbekannten Formel nur derselbe Sinn von ἐπὶ τῆς γῆς, den dies auch im Dekalog hat; das Abbrechen will weniger sagen: das Folgende gilt nicht mehr — als vielmehr die Aufmerksamkeit wecken: siehe zu, wie du jetzt auch das dir deutest, was freilich zunächst an Israel für Kanaan gesagt war. Zweitens aber heißt es auch bei Moses eigentlich nicht Land allein im engen Begriffe speciellen Wohnsitzes bloß, sondern in der alten Sprache geht überhaupt Land und Erde in einander. Nicht ohne verallgemeinernden Wink sogar ist diesmal עַל הָאֲדָמָה gesetzt, indem die Adamah, welche Adam bauet (auch wo das Wort ein besonderes Gebiet derselben anzeigt, wie 1 Mos. 28, 15. Jes. 14, 2. daher einmal Ps. 49, 12. אַדְמוֹת) doch stets einen allgemeinen Klang behält, wie schon das עַל dabei anzeigt.

Genug, diese — nicht mosaische, sondern göttliche Verheißung an Israel damals[1]) enthielt schon als Typus in ihrem Kern diejenige Verheißung auch dieſes Lebens (1 Tim. 4, 8.), welche der Gottseligkeit selbst für die Christen bleibt, obgleich neutestamentlich modificirt und entwickelt auf dem jetzt heller hervorgetretenen Wege durch Kreuz und Leid in

1) Ernſt Meier freilich überbietet noch die Ewald-sche Kritik und behauptet: erst nachdem das Volk längst im Lande seßhaft geworden, habe man dieſe Verheißung rückwärts gebildet — hier sei nicht einmal zu folgern, daß Moses wirklich Palästina als Ziel der Fahrt betrachtete! Wie werden sich doch dieſe Leute dereinst am Ziel ihrer Fahrt, wenn das Wort Gottes ewiglich bleibt, schämen müssen!

ein himmlisches Kanaan. Daß der Ap. zunächst hier nicht γῆ typisch für jenseitige oder geistige Güter nehmen will, behauptet allerdings Harl. gegen diese schon bei Vätern vorkommende Mißdeutung mit Recht; denn grade der mit μακροχρόνιος hervorgehobene Bezug auf das Erdenleben bleibt auch ihm das erste Moment, der specifische Hauptsinn des Wortes [1]). Daß übrigens, wie Beng. zu erinnern nicht vergißt und Harl. dann stärker hervorhebt, die Verheißung dem ganzen Volke gewissermaßen als Ganzes gesagt ist, also in weiterer Anwendung der kindliche Gehorsam als die Segensgrundlage für jedes Volkes Wohl und Bestand in seinem Lande sich zeigt, weiß der Ap. eben so wohl. Dennoch ermuntert er, unbeschadet dieses mitgehenden Sinnes, die einzelnen Kinder dadurch, und es ist falsch, mit Harl. gradezu sagen: im Dekalogus werde das Volk angeredet, also besage die Stelle eigentlich nur, es werde irdischer Segen das Volk treffen, in welchem Vater und Mutter geehrt wird. Richtiger Bengel: promittuntur autem longa tempora *non tantum* singulis parentes honorantibus, sed toti eorum genti. Allerdings hebt der Dekalog an mit Zusammenfassung des ganzen Volkes im אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצִאֲתִיךָ — doch wie schon darin der Einzelne wieder als das Ganze in sich tragend gefaßt ist, so tritt weiter die Anrede des Einzelnen ausdrücklich hervor. „Deinen Vater und deine Mutter" kann man doch unmöglich zu einem Volke sagen, die Wahrheit ist also, wie unser Hülfsbüchlein zum Katech. gesagt hat: „Während in der ersten Tafel zuerst die Beziehung auf das Volk den Hauptton hat, dringt in der zweiten die Beziehung auf jeden Einzelnen deutlich hervor [2]), und auch insofern bildet das Gebot von Vater und Mutter ein Mittelglied des Ueberganges." Der kindliche Gehorsam ist zunächst individuell, der ihm verheißene Segen desgleichen. Also nicht bloß „dem Einzelnen, wenn er Theil des Ganzen bleibt, ist die Erfahrung solchen Segens gesichert, ohne daß grade dem Einzelnen als Solchem gesagt wäre, er werde die Erfüllung dieser Verheißung an sich erleben" — sondern er kann und soll sie wirklich an seinem Theil erleben selbst unter zerrüttetem Volke, wenn er bleibet in Allem, was weiter aus ächter Kindlichkeit folgt; ihm wird wohl sein mitten im Getümmel und sein Leben wird lang sein wenigstens quoad sufficientiam für das ewige Heil, dagegen die Gottlosen mit ihren Tagen

1) Nur falsche Ziererei krankhafter Frömmigkeit ist die erbauliche Rede z. B. bei Goßner: „Im N. T. ist das keine Verheißung: Du sollst lange leben, lange auf der Welt sein; denn wir wollen nichts lieber, als bei Ihm daheim sein!" Der Ap., welcher das wünschte, wußte doch die Gnadenzeit zugleich richtig zu schätzen (Phil. 1, 22—24.), dankt auch 2 Kor. 1, 8 ff. kindlich für Lebensrettung.

2) Wie doch wohl bei dem רֵעֶךָ des vorletzten und letzten Gebotes vollends klar ist.

immer zu kurz kommen. Spr. 10, 27. Man lasse doch dem Wort seinen einfältigen, deutlichen Sinn und nehme dann die Modifikation, welche jede Verheißung irdischen Segens von jeher schon haben mußte, auch für den Israeliten, gebührend hinzu, so wird man Alles recht verstehen ohne die seltsamen, den Kern des Wortes wegschaffenden Klügeleien, mit denen z. B. Flatt (nach Mor. u. Rosenm.) allenfalls die Anwendung auf andre Nationen auch zugibt, jedoch die Berechtigung leugnet, vorauszusetzen: P. habe die bei Moses vorkommende Verheißung, insofern sie in diesen Stellen enthalten ist, als eine allen Nationen geltende Verheißung betrachtet! Denn dort bedeute γῆ doch ohne Zweifel nur Palästina! Wenn wir doch Mosen Mosen sein ließen und glaubten erst wieder, was er geschrieben hat: daß Gott der Herr vom Sinai alle diese Worte sprach! So sind sie alle für Israel gesprochen und haben doch alle schon in sich einen großen, weiten Sinn für die Menschheit, reden allerdings endlich auch von der innern Erlösung aus dem Egypten des Todes und der Sünde, von dem himmlischen Kanaan im prophetischen Typus. Mit Gottesworten ist man so schnell nicht fertig. Paulus hat hier für die Kinder, zu denen er redet, nicht etwa gleich mit typischer Meinung wie der Herr Matth. 5, 5. gesprochen (was Olsh. u. B.-Cruf. unbedacht behaupten); die Sache aber des mehrsagenden Wortes, welches dann weiter auch den Großen gilt, reicht über die jetzige Erde hinaus in Erfüllungen, die sich am Ende der Tage wieder auf Erden darstellen werden, wenn die Seligen als μακροχρόνιοι für immer das Land besitzen. Worin dann auch der bekannte Trost enthalten ist, den v. Meyer's Note gibt: „bei'm frühen Tode frommer Kinder das ewige Kanaan, die himmlische Erde."

**V. 4.** Und ihr Väter, erzürnet nicht eure Kinder, sondern nähret (ziehet) sie auf in Zucht und Vermahnung des Herrn.

Die Kinder voran sind jedenfalls den Eltern Gehorsam und Ehre schuldig, doch nun folgt auch der Eltern Lektion! Beng. bemerkt, daß das hier und V. 9. überleitende Καί vorhin Kap. 5, 25. nicht gesetzt worden sei, weil Eltern und Herren mehr der Warnung bedürfen vor Mißbrauch ihrer Gewalt, Versäumniß ihrer Pflicht, als die Ehemänner; es will uns auch dünken, als ob so etwas Nachdrücklicheres, Warnendes in diesem Καί liege. Πατέρες wollten hier Manche für γονεῖς nehmen (Stolz übersetzt ohne Weiteres darnach), und noch B.-Cruf. beruft sich dafür, sicherer noch als Flatt, auf Hebr. 11, 23. Daß wirklich nicht nur im Syr. sondern auch sonst allenfalls im Griech. ein solcher

Sprachgebr. vorkommt, ist wahr, allein im N. T. finden wir ihn nicht. Schon Hebr. 11, 23. (wo Tholuck's Kommentar dies ganz kurz voraussetzt, vgl. dagegen Beng. dazu) ist er nicht anzunehmen, sondern der Brief gibt mit πατέρες einen ganz andern, weit hinaufreichenden Wink, bezeichnet den Glauben, in welchem Moses erhalten ward, als Erbtheil von den Vätern her in unabgebrochener Tradition[1]). Hier vollends im Eph.Br. (mag es nun mit jener Parallele, wie mit dem immer seltenen, fast unsichern Sprachgebr. sich verhalten wie es wolle) dürfen wir durchaus nicht „Eltern" lesen. Wie seltsam wäre so seltene Redeweise doch, wenn eben deutlich τοῖς γονεῦσιν voranging und eben dies in τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα zerlegt wurde! Mithin der Ap. redet wirklich nur die Väter an. Aber nicht, weil man mit Rück. ausrufen dürfte: „Sehr natürlich; denn was war denn die Mutter im Leben der Morgenländer?" — wir antworten (ähnlich wie Harl.) mit Verweisung auf die alte Schrift: Für Isaak (1 Mos. 24, 67.) und Jakob schon waren die Mütter viel; Jakob hält seinem Joseph die Würde der Mutter vor (1 Mos. 37, 10.), wie König Salomo noch Bathseba gebührend ehrt (1 Kön. 2, 19.) — Mutter in Israel war ein hoher Name (Richt. 5, 7. 2 Sam. 20, 19.) — Sara's und Hanna's Ehren kennen wir, Salomo und Sirach reden anders vom häuslichen Leben der Morgenländer. Die Sache verhält sich vielmehr so. Nach Kap. 5, 22. 23. ist jetzt die Mutter unter ihrem Haupte mitbegriffen, welche Zusammenfassung der Ap. zuletzt V. 33. nochmals eintreten ließ, wohl zugleich um damit auf Kap. 6. vorzubereiten. Fast wie noch zum Ehestand gehörig wird ja der Elternstand kurz behandelt, sehr natürlich also diese fortgesetzte Zusammenfassung, eigentlich Unterordnung. Denn als Haupt des Weibes bleibt wirklich der Mann und Vater vor Gott und seiner Gemeinde (wie selbst in bürgerl. Ordnung bei uns) der verantwortliche Repräsentant in der Erziehung[2]) — nehmlich wenn er, wie hier, als Gemeindeglied angeredet werden kann. (Keineswegs etwa, wie Olsh. meint: „weil an die Erziehung herangewachsener Kinder gedacht wird, welche der Natur der Sache nach mehr den Vätern zufällt" — denn sowohl ἐκτρέφειν als παιδεία, wie wir sehen werden, zeiget die τέκνα gar nicht als erwachsen.) Allerdings hat das mütterliche Erziehen seine große Bedeutung, sonderlich wo der Vater nicht in der Gnade stehet; daher es 1 Tim. 2, 15. (τεκνογονία gewiß die Erziehung mitbegreifend) 5, 10. 14. seine Anerkennung findet, ja der Ap. 2 Tim. 1, 5. bei Timotheus auf den Glauben der Mutter und Großmutter zurückgeht, ganz wie er V. 3. von seinen eigenen Voreltern ge-

1) Siehe meinen Hebräerbr. II. S. 180.

2) Wie dann ferner am apostol. Wort Alle participiren, die Vaterstelle vertreten.

sprochen hatte. Dennoch aber wird hier im Eph.Br. das zarte, stille, tiefe Werk der Mutter gar nicht in besonderes Wort hervorgehoben, weil nur ein kurzes Wort für das Hervortretende geredet werden soll, und es bleibt unausgesprochen der schönste Beruf, ächt weiblich mit stillem Wesen ohne Redens davon auch als Mutter zu wirken. Daß die Mutterliebe namentlich auszugleichen hat, wo des Mannes Art sich zur Strenge neigt, deutet der Ap. selbst noch im Uebergang an durch die Warnung der Väter; gibt er doch diesen, mit heimlicher Weisung auf die zartere Liebe des Weibes, welches die Kinder geboren hat als des Vaters Leib und Fleisch, jetzt das erste Verbot seiner Haustafel, schon wie den Herren hernach V. 9. Freilich behält auch Chrys. Recht, daß eben so des Vaters Liebe sich von selbst verstehe [1]) — dennoch bleibt des Mannes Natur, wo er Gehorsam fordern soll, zur Härte geneigt. Nicht grade was Matth. allzuderb als einzigen Sinn ausdrückt, das „von ungezügelter Leidenschaft sich beherrschen lassen" wird abgewehrt, wohl aber Beides, der falsche Eifer des männlichen Liebens wie die falsche Gewaltsamkeit des väterlichen Herrschens. Es gilt schon zuerst, im besseren Falle, den man bei Vätern obenan voraussetzen darf, einen falschen, d. h. unverständigen Eifer der Liebe — οὐ κατὰ γνῶσιν, mit 1 Petr. 3, 7. zu reden. Dieser verbindet sich dann leicht übergehend, weiter ausartend mit Gewaltüben des zum Herrn Gesetzten (ἀπειλή V. 9.) — wozu der Mann auch als Vater geneigt bleibt. Passavant: „Der Wille des Mannes (Joh. 1, 13.) ist nicht gut, und darum auch nicht sanft; seine angeborene Tugend ist nicht Barmherzigkeit und Milde." Der Ap. also, dessen Ermahnen überall den alten Menschen, der noch weichen muß, wohl zu treffen weiß, ruft den Vätern mit einer Weisheit, die sich in allen Häusern bewährt, freundlich mildernd zu: μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν! Harl. sagt richtig, daß Kol. 3, 21. (wo wir nicht auch παροργ. für ἐρεθίζετε lesen dürfen) die Erklärung stehe. Dort nehmlich die negative Seite dazu: daß sie nicht den rechten Muth kindlichen Vertrauens, freudiger Willigkeit zum Gehorsam verlieren — hier stärker nur die positive: daß nicht an die Stelle solchen Kindersinnes (den ihr Väter doch wirken wollt!) der Zorn des natürlichen Wesens und Widerstandes hervorgerufen werde. Im evangelischen Geist und Sinn ist das jetzt viel tiefer und feiner noch zu verstehen, als ehedem z. B. Salomo Spr. 19, 18. 19. sich nur ausdrücken konnte [2]). Es gibt einen gerechten, pflichtmäßigen, heiligen Elternzorn, der

1) Οὐκ εἶπεν· ἀγαπᾶτε αὐτά, τοῦτο γὰρ καὶ ἀκόντων αὐτῶν ἡ φύσις ἐπισπᾶται.

2) Des Grot. Bemerkung: sic ne equum quidem reddas docilem — denkt auch zu derb nur an das Grobe zurück.

dem Kinde sein soll wie Gotteszorn, aber auch einen menschlich unreinen, in dem Sünde ist, von dem dann die gemeine Regel gilt: Zorn wirkt Zorn. Es gibt ferner unweise Arten, mit dem Kinde zu thun oder sprechen, welche bei aller guten Meinung nicht genug bedenken, ob wohl ein παροργίζεσθαι dadurch verschuldet werden könne; solches greift schon immer zarter in die Genauigkeiten der Erziehung. Endlich nicht selten sogar ist es fälschlich-fromme, pietistische Strenge, mit welcher die Väter (nach ihrem Dünken Hebr. 12, 10.) ziehen und züchtigen, durch Vorschrift und Form bilden wollen[1]), die aber nur den Zorn des widerstrebenden alten Menschen weckt. Solch „ungeschicktes Behandeln, das oft viel Schein des Rechten hat" (Rieg.) denkt sich der Ap. bei den christlichen Vätern wenigstens eben so gefährlich, daß er dagegen warnen muß, als die rohe Leidenschaft oder das unbarmherzige Dreinschlagen. Wahrlich, ein Vater mag nicht genug bedenken in Allem, daß des Kindes Bild und Vorstellung vom himmlischen Vater sich nach der Art seines irdischen gestaltet.

Nun also die positive Anweisung, in welcher ἐκτρέφειν zunächst nicht eigentlich anders als Kap. 5, 29. (wie B.-Cruf. ohne Grund will) gemeint sein kann. Das Wort geht offenbar aus von dem physischen Aufnähren oder Aufziehen, wie so manche Eltern in der Christenheit, besonders die sehr charakteristisch bezeichneten Proletarier keine andre Erziehung wissen, als dies Großziehen — aber freilich, der Ap. legt sofort in das Natürliche noch ganz etwas Anderes hinein. Wenn man zum Anfang sagen könnte: die Mutter nährt von selbst, der Vater füge auch die Zucht und Vermahnung hinzu — oder sodann: der Vater schaffe nicht bloß die Speise — so denkt gewiß der Ap., nur an diesen Sinn anknüpfend, noch weiter, behält ἐκτρέφειν zwar in seiner, vorhin Kap. 5. urgirten Bedeutung, versteht es aber zugleich geistlich als ein ἐκτρέφειν ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ, welches nun erst zusammen = ἐκτρ. ἐν κυρίῳ heißen mag. Seine kurze Rede meint also: Ziehet sie nicht (wie leider so viel geschiehet) nur κατὰ σάρκα groß, sondern nähret sie auf, machet sie wachsen als Kinder Gottes durch geistliche Gabe und Nahrung. Infofern übersetzt (obwohl vorgreifend und die Basis des Wortes verlierend) Flatt ganz wohl: bildet sie — denn wirklich schon in diesem ἐκτρέφειν stellt der Ap. den allgemeinsten, ersten Begriff der

1) Nach Goßner: „die dumme, absurde Eilfertigkeit und Ungeduld, indem sie die Kinder nach ihren Begriffen formen, und wenn sie ihnen nichts in's Herz bringen können, es wenigstens so weit zu bringen suchen, daß sie so aussehen, sich so anstellen und aufführen, als wenn sie zum Heilande gehörten." — Dann sammelt sich der „Zorn" desto schlimmer im Innern an, auszubrechen, wenn das Joch abgeschüttelt werden kann.

Erziehung hin, um denselben hierauf in zwei Seiten oder Momente, die in gehörigem Temperament beisammen sein müssen, zu zerlegen.

Diese zwei Ausdrücke, die er folgen läßt, nehme man ja nicht mit Koppe u. A. für unterschiedslose Synonyma, flach obenhin gegen die Genauigkeit der Schrift, die kein Wort zu viel setzt, vollends unpassend für die ohnehin hier gedrängte Rede von der hochwichtigen Sache! Zwar kann man, wenn man durchaus will, so lesen, auch sonst in allerlei wechselnden Unterscheidungen von παιδεία und νουθεσία (wie die Exegeten gethan) sich hin und her ergehen, weil in der Praxis beide Worte sich so gestaltet haben, daß sie sehr verwandt geworden, wirklich nach Umständen, sonderlich in der Erziehung eins das andre vertritt und einschließt; aber der Ap. hat doch wohl einen bedeutsamen, sachgemäßen Unterschied im Auge bei seinem Gedanken, den wiederum unser praktisches Verständniß, dem etymol. Grunde des hernach schwankenden Sprachgebrauchs entsprechend, finden soll. Hiernach werden wir gewiß nicht mit Erasm. gleich ἐν παιδείᾳ verstehen dürfen: per eruditionem — oder mit Allioli zusammen setzen: „in der Lehre und Zucht des Herrn" — welches Letztere das rechte Verhältniß wirklich umkehrt. Eben so wenig vermögen wir zu billigen, was Harl. (u. Matth.) aufstellt: „παιδεία ist der allgemeine Begriff, νουθεσία eine Seite desselben [1])." Denn diesen allgemeinen Begriff haben wir ja schon im ἐκτρέφετε, womit doch der Ap. wegen des ἐν dabei nicht bloß das Ernähren meinen kann, und es wäre so nur idem per idem: ziehet sie auf in Erziehung! Wenn ferner Beng. festhalten will: utraque (παιδεία et νουθεσία) et sermonem et reliquam disciplinam includit [2]) — so gehet zwar, wie gesagt, anderwärts der Sprachgebr. so in einander, doch müssen die Worte, wie stets bei solchen Synonymen gilt, wenigstens einen vorherrschend relativen Unterschied behalten. Diesen muß der Ap. hier meinen, und was ist das für einer? Wir sind überzeugt, kein andrer als für's Erste: mit Werk und Wort — wie Luth. darum diesmal das Beste getroffen hat. Selbst wenn es bei Plut. heißt οἱ ῥαβδοὶ νουθετοῦσι, bei Joseph. μάστιξιν νουθετεῖν, so liegt noch eine Katachrese darin, indem so das Schlagen die Stelle des Redens vertreten soll. Also wir halten's wirklich einmal für den ersten, hervorstechendsten Sinn mit Grotius: παιδ. hic significare videtur institutionem per poenas, νουθ. autem est ea insti-

1) Ganz wie Flatt: π. u. ν. verhalten sich zu einander, wie Gattung und Art, Ganzes und Theil.

2) Wofür er sich auf den jurist. Sprachgebr. von νουθέτημα, admonitio beruft, so wie auf Stellen der LXX. Hiob 5, 17. 1 Sam. 3, 13. In letzterer aber gewiß יכח, ἐνουθέτει nur vom Strafen mit Wort!

tutio, quae fit verbis. Nicht wie „Unterricht und Erziehung" verhalten sich beide Worte (was B.-Cruf. angibt, indem dann παιδεία die Erziehung sein soll, aber das paßt eben so wenig als für νουθ. der bloße Unterricht als solcher, von dem gar nicht die Rede ist), sondern eben wie (schärfere) Zucht und (gelindere) Vermahnung. In Werk und Wort, sagten wir a parte potiori, wiewohl man auch mit Wort scharf strafen oder einen väterlichen Streich als zu Herzen redendes νουθέτημα geben kann. Daß in παιδεία und παιδεύειν der Begriff des „Züchtigens" oder der „Zucht" als ersten Hauptstückes der Erziehung vorwaltet, bedarf keines Beweises; man sehe Hebr. 12, 6. 7. Spr. 13, 24. 19, 18. 22, 15. 23, 12—14. 29, 17. Sir. 7, 23. 30, 13. Ohne Zweifel kann der Ap., wenn er auf Erziehung zu reden kommt, sich dieser salomonischen und sirachischen Reminiscenzen nicht entschlagen, muß das von daher bekannte Wort in gleichem Sinn anknüpfend nehmen. Dieser Sinn rechtfertigt sich auch noch zwiefach: durch die Anrede der Väter, deren Ernst und Strenge wiederum, wo des Weibes und der Mutter natürliche Weichheit nicht ausreicht, einschreiten muß mit dem Rechte des Herrn und Hauptes; eben so durch die Warnung vor dem παροργίζειν, indem es nun im schönsten Zusammenhange heißt: züchtigen, strafen, schlagen oder wie immer die Zucht geübt werde — das dürft und sollt ihr freilich, aber nur auch νουθεσία dabei! So werden wir hoffentlich auf rechtem Wege sein, obwohl wir damit noch nicht Alles erschöpft haben.

Gleich indem νουθ. dazutritt, meldet sich ein mitgehender, zweiter (natürlich relativer oder fließender) Unterschied zwischen den zwei Worten: παιδεύειν gilt es von Anfang mehr, so lange und insofern die Kinder noch als παιδία behandelt werden müssen (denn davon kommt ja der Ausdruck her); νουθετεῖν kann und soll je mehr eintreten, wenn und soweit in ihnen der νοῦς empfänglich und entwickelt ist. Darum steht auch παιδεία voran mit bedeutsamer Wahrheit: nicht etwa das Zureden, Vorstellen, Grund Angeben, Kapituliren mit den Kindern darf das Erste sein. Und nun die Zusprache, die dazu kommende, wie denkt sie sich der Ap. hier? Beng. hat wohl im Allg. Recht: παιδεία (eruditio) occurrit ruditati, νουθεσία *oblivioni et levitati* — aber bei diesem Letzten ist noch verschiedene Weise möglich. Wie die Vulg. mit correptio vorgeht, so findet Harl. in νουθ. nur „die ernste Erinnerung der Rüge durch alle Stufen hindurch," auch Rück. „eigentlich nur Warnung und Rüge, also den prohibitiven Theil der vernünftigen Erziehung" — eben so Flatt u. Viele vorher. Aber das müssen wir für durchaus falsch und den Sinn des Ap. verfehlend erklären; wir können auch dafür keinen sonstigen Sprachgebr. bei Griechen oder in LXX. gelten lassen, sondern berufen uns theils auf

die pauliniſche Sprache inſonderheit, theils auf den innerſten Zuſammenh. der hieſigen Stelle. Die erſtere zeigt wenigſtens, daß von ausſchließlichem Gebrauch für ernſtes Warnen gar nicht die Rede ſein kann; denn wenn auch 1 Kor. 10, 11. deutlich das Warnende vorherrſcht, ſo kann man dagegen ſchon Tit. 3, 10. freundliches Ermahnen verſtehn — in Röm. 15, 14. (wozu dann Kol. 3, 16. 1, 28. gehört) wird zum ἀλλήλους νουθετεῖν (gewiß in aller Beſcheidenheit!) ἀγαθωσύνη und γνῶσις erfordert — ferner die Beifügungen 1 Kor. 4, 14. ὡς τέκνα μου ἀγαπητά und 2 Theſſ. 3, 15. ὡς ἀδελφόν reden deutlich genug für den vorherrſchenden, eigentlich anhaftenden Begriff des Wortes — endlich 1 Theſſ. 5, 14. iſt doch wohl auf eben vorher V. 12. zu reduciren, dies aber findet zum Ueberfluß noch eine ſehr ſichere Deutung in der ebenfalls pauliniſchen Rede Apoſtg. 20, 31.[1]) Alſo das Freundliche, Zuredende, Bittende zeigt ſich doch entſchieden als vorwaltend, und eben ſo paßt nur dies in unſre Stelle, deren Grundſinn Olsh. richtig bezeichnet hat: „Chriſtlich geſinnte Väter ſollen in der Erziehung ihrer Kinder Ernſt und Milde gehörig miſchen; die Seite des Ernſtes wird durch das ἐν παιδείᾳ, die der Milde durch das ἐν νουθεσίᾳ bezeichnet.“ Dies iſt Luther's treffend ausgedrücktes Verſtändniß, dies die gewiß auch von ſeiner Ueberſetzung unabhängig in der Gemeinde von jeher kurſirende Deutung und Anwendung, dies allein des Ap. bei aller Kürze vollſtändige Abweiſung der zwei ſtets nach den zwei Extremen hin ſchwankenden Erziehungsfehler: zu gelinde oder zu ſtrenge. Selbſt Harl. geſteht am Ende zu, daß der Ausdruck die „wohlmeinende Geſinnung in ſich einſchließe“ — und wenn wir ihm dagegen zugeſtehen: „ohne die Strenge auszuſchließen,“ ſo müſſen wir doch ſtärker behaupten, daß das Wohlmeinende, Freundliche als Hauptmoment anhaftet, daß auch das Warnen, Rügen und Schelten, inſofern es νουθετεῖν bleibt, hier noch im Gegenſatze mit παιδεύειν als das relativ Milde erſcheint[2]). Wie könnte denn wohl der Ap. das für Erziehung im evangeliſchen Geiſt entſcheidende freundliche Zureden ganz übergangen, gar nicht beſonders hervorgehoben haben? Alſo: wenn ihr Zucht und Strafe übet, ſo redet auch (ſobald und ſoviel es nur angehet) mit ihnen, ſagt das väterliche Wort der παράκλησις dazu, wie der große Normalerzieher, auf den Hebr. 12, 5. nach dem freundlichen בְּנִי ſchon in Spr. 3, 11. verweiſet; gebt ihnen Grund göttlichen Willens an[3]), locket ſie auch mit der

1) So daß es uns räthſelhaft iſt, wie Harl. nur etliche dieſer Stellen ohne genaue Unterſuchung für ſeinen Sinn „ernſte Rüge“ anführen kann.

2) Ganz ähnlich in altteſtamentl. Ausdruck ſiehe dieſen ausgeglichenen Gegenſatz in der Verbindung שִׂבְטִי וְתוֹכַחַת Sprüchw. 29, 15.

3) Daher nicht ganz falſch, nur einſeitig in's Wort gelegt Stolz überſetzt: „in der

Verheißung: auf daß dir's wohlgehe! u. s. w. Das ist nun die neutestamentlich entsprechende Erfüllung des וְיִצְוֶה אֶת־בָּנָיו 1 Mos. 18, 19. vgl. 5 Mos. 6, 7. Ps. 78, 4—7. und Aehnliches. Wenn das Heidenthum und Israel noch keine besondern Kinderschulen kannte, die erst Christi Geist aufgerichtet hat, so soll es doch auch in christl. Schulen keinen bloßen „Unterricht" (diese unmenschliche Fabrik-Erfindung der Neuzeit!) geben[1]), sondern es gilt überall ein ἐκτρέφειν, und zwar nach den zwei Momenten, die der Ap. bezeichnet; wiederum sollen auch die christl. Väter ihr Vaterwerk nicht etwa den Schulen, die es ohne sie doch nicht thun können, überweisen, sondern fleißig und weislich, mit Ernst und Milde selber die Zucht und Vermahnung, namentlich allen Unterricht in Gottes Wort und Gebot (von dem sie keine Schule oder Kinderlehre freisprechen kann) stets praktisch für's Herz als Vermahnung üben.

Wir kommen zum Genitiv κυρίου, welcher natürlich (wie Harl. Recht hat) zu beiden Worten als Einem Doppelbegriffe gehört. Fragen wir näher nach dem Sinn dieser „näheren Bestimmung," so ist voran klar, daß dieselbe nicht wieder = ἐν κυρίῳ sein kann, weil ja schon ἐν π. κ. νουθ. zusammen sich so mit ἐκτρ. verbindet. Falsch auch versteht (nach Seml., Koppe, Mor.) Flatt eine „dem Herrn wohlgefällige" Zucht u. Ermahnung, oder: „Christi Willen angemessen, dem Christenthume gemäß." Denn weder dies Eine noch das Andre vorhin kann sprachlich einfach mit dem Gen. ausgedrückt werden, am wenigsten vollends „Unterricht und Belehrungen von Christo" (de Christo, wie Mich. und Scholz wollen) — davon sagt Rück. wahr, noch zu gelinde: „die Wörter παιδ. u. νουθ. scheinen dies nicht recht zu dulden," denn sie dulden wirklich keinen solchen Gen. objecti. Wenn nun derselbe Rück. wieder einmal dummdreist, wenigstens leichtfertig „bezweifelt, ob der Ap. selbst genaue Rechenschaft zu geben wüßte," so hat ihn Matth. gebührlich drum gescholten, doch leider selbst etwas Ungehöriges oder doch noch Unklares („eine des Herrn würdige, in ihm begründete Bildung u. Belehrung") für das dem unbefangenen Blicke Klare erklärt. B.-Cruf. belobt wieder die Rathlosigkeit Rückert's: „man bleibe am besten unentschieden!" Und doch hat schon längst Harl. deutlich das Rechte gezeigt, dem von Grot. Vorbereiteten vollends herausgeholfen zu dem allein rich-

---

Zucht und nach den Geboten des Herrn" — wie Grotius: institutio, quae fit verbis, olim quidem legis, nunc vero evangelii, *unde* additur hic κυρίου. Freilich diese Deutung dieses Genitivs erschöpft ihn lange nicht, wie wir sehen werden.

1) Ueber den großen Irrthum der Zeit, der sich namentlich im sogenannten „Religions-Unterricht" darstellt, hat jüngst Hirscher's Motion vor der badischen Kammer gesprochen!

tigen, hochwichtigen Gedanken: „daß in einer Zucht und Ermahnung, wie sie der Ap. sich vorstellt, nicht der Vater, sondern der Herr zieht und ermahnt." Denn grade so behauptet sich das ἐν vorher in der Analogie des ganzen Br., indem nun ἐκτρ. ἐν π. κ. ν. κυρίου zusammen so viel gilt als: in dem Herrn, in dem durch den Vater selbst erziehenden und vermahnenden [1]). Das ist mehr als bei Olsh. die wieder in's Unbestimmte zurückschreitende, wiewohl dasselbe meinende Formel: „vom Geiste Christi getragen" oder von Christo ausgehend; am schärfsten und schönsten aber hat's v. Gerl. kurz getroffen: „des Herrn, als seine Stellvertreter" — denn wirklich so kehrt der Schluß in denselben Grundbegriff zurück, welchen wir in dem Τίμα des Gebotes fanden. Wenn Rück. gegen eine subjektiv von Christus gegebene π. κ. νουθεσία seltsam frägt: „aber wo gab es eine solche?" so ist die Katechismus-Antwort: Bei jedem Vater soll es eine solche noch immer geben! Gebührt den Vätern die Ehre von den Kindern, weil sie des Herrn Abbilder, Stellvertreter, vermittelnde Werkzeuge sind, so sollen sie dies eben auch wirklich sein, und es thut dabei nichts, daß sie hier als Christi, nicht als des himmlischen Vaters Werkzeuge dastehen; denn der Vater zieht und vermahnt grade wieder durch Christum — man sehe nun, wie genau dies übereinstimmt mit der Anschauung, welche wir oben schon vor Kap. 5, 22. gewannen über die Zugehörigkeit des mittleren der drei Hauptstände zur Oekonomie des Sohnes, in dem wir liebend erzogen werden. So wird κυρίου, ganz innerlich verstanden, fast = einem ἀγάπης im Gegensatze mit παροργίζετε, das ἀλλά bekommt den treffendsten Sinn, und man kann endlich noch (mit Pfenninger) hinzudenken: „eures und ihres Herrn" — dem ihr schon gehört, und der auch sie durch euch zu Kindern des Vaters machen will!

Mit wie weitreichender allgemeiner Bedeutung nun als dritter Hauptstand folgen muß der Familienstand im weiteren Sinn oder das Verhältniß zwischen Knechten und Herren, sahen wir schon oben bei der ersten Disposition und haben damit im Voraus abgewiesen jene nur bei'm Nächsten bleibende Exegese, welche hier fast allgemein an weiter nichts denkt als eben — an die damaligen Sklaven, welche der Ap. doch auch nicht hätte „unberücksichtigt lassen können" (wie Olsh. schrieb). Solches Auslegen verkennt wieder ganz die typisch-prophetische Allgemeinheit die-

1) Auch gegen Luther's völlig unbegründetes „zum Herrn" erklärt sich Harl. mit Recht, wiewohl ohne ihn zu nennen. Denn die Auflösung bei Bauer: ducens ad Deum (Christum vielmehr), tractans cultum Dei vel ad reverentiam Dei pertinens — ist ja gegen alle Sprache, wenn auch nicht gegen den Gedanken in ἐκτρέφειν, welches freilich (wie Harl. verkennt) ein Ziel haben könnte.

ses Briefes an die Gemeinde! *Οἱ δοῦλοι* sind wohl für damalige Verhältnisse zunächst die Sklaven, aber schon für damals nicht das allein, sondern es geht zugleich, wie das entgegenstehende *κύριοι* zum Schlusse lehrt, in ein Allgemeineres aus. Gewiß, auch wenn P. keinen eigentlichen Sklavenstand vorgefunden hätte, würde er doch nothwendig hier tertio loco die wesentlich gleiche Ermahnung hinzugefügt haben. Man darf daher jetzt vollends nicht gradezu (mit Stolz) übersetzen: „Ihr Sklaven" — und so den ganzen Abschnitt gleichsam in's alte Register stellen, der unmittelbaren Anwendung auch für uns entziehen; schon das entsprechende *δοῦλοι Χριστοῦ* nachher (wo doch auch Stolz inkonsequent nicht wagte: Sklaven Christi) kann uns den allgemeineren Begriff des Wortes lehren. Der Ap. denkt zunächst an die Sklaven des Hauses, dann aber weiter an Unterworfene, Dienende, Unterthanen überhaupt, begreift wirklich unter diese letzte Lektion der großen Haustafel zugleich Alles, was die weitere Entwicklung menschlicher Gesellschaft im Staate betrifft. Grotius: Eadem autem est ratio in republica, et in familia. Vom häuslichen Verhältniß, in welchem zunächst die Dienenden sich an die Kinder, die Herrschenden an die Eltern reihen, gehet der ganze gesellschaftliche Organismus aus, wie nach dem Sinne des Geistes im Buchstaben schon das fünfte Gebot, welches uns eben vorgehalten wurde, unter den Eltern die Herren mitbegreift. Mal. 1, 6. Die Schule des Gehorsams, des Ehrens Uebergeordneter an Gottes Statt muß fortgehen durch's ganze Leben; wie wir zum Katechismus anderwärts gesagt: „jede Elternschaft ist ein Regieren, und jedes Regieren soll ein elterliches sein."

Dies umfassendere Verständniß des Abschnittes, zu dem wir jetzt kommen, nach seiner Bedeutung im Ganzen an diesem Ort hebt jedoch natürlich nicht auf die nächste Beziehung auf den Sklavenstand, vielmehr haben wir schon darin ein Hochwichtiges zu bedenken: in dem Verhältniß des Christenthums zu solcher damaligen Ungerechtigkeit, in der Stellung, welche die Gemeinde nimmt zu solcher bestehenden Mißform zeigt sich uns, abermals vorbildlich für das ganze Gesellschafts- und Staatsgebiet, der jedem Revolutioniren entgegengesetzte Charakter des langsam gründlichen, duldend eingehenden Umbildens von innen heraus. Wir sehen und lernen: „wie das Christenthum die Sklaven nicht frei erklärt, sondern, was besser ist, frei macht." (Richter.) Nicht einmal im Schooße der Kirche wird sofortige Aufhebung des freilich ungerecht ausgebildeten Verhältnisses versucht — und zwar nicht bloß aus Gründen der äußerlichen Unthunlichkeit, wie Rück. meint: „es ging nicht;" denn warum sollte es nicht wenigstens gegangen sein, wo beide Theile Christen waren? Die entwikkelnde Umbildung von innen heraus wird dem Geiste anheimgegeben mit

der sichern Erwartung, daß, wo und wie weit der Geist Christi herrschend wird, Sklaven nicht mehr Sklaven bleiben können, zuletzt auch die falsche Rechtsform abfallen, jedes ungerechte δίκαιον zur wahren ἰσότης (Kol. 4, 1.) werden muß. Also der Ap. ruft so wenig wie sein Herr und Meister zur schnellen Aenderung oder Umwälzung des äußeren Weltbestandes auf, proklamirt keine plötzliche Freiheit ohne Grundlage, zum nur ärgeren Verderben, sondern selbst in die vorgefundene Sklaverei, sie ruhig bestehen lassend, legt er den lebendigen Keim der Erneuerung tief innerlich hinein. Er sieht in dem Dienste der leibeigen Gehaltenen doch nur die stärkste, mit hinzukommendem Unrecht getrübte, an sich aber wohlberechtigte Ausprägung des in menschlicher Gesellschaft überhaupt und immer unerläßlichen Dienens, eben darum faßt er in dieser Gestalt das allgemeine Verhältniß, den dritten der drei natur- und gemeindemäßigen Hauptstände. Dabei verfährt er mit der genauesten, heilsamsten Wahrheit, indem er die δούλους auf die τέκνα folgen läßt, den Anschluß des Gesindes an die Familie (besonders V. 7. noch durch μετ' εὐνοίας) bezeichnet; auch wieder heut zu Tage möchte der beste, christlich-politische Rath (den freilich Niemand mehr hören will) sein, unsre jetzigen Heloten, die abhängigen Fabrikarbeiter nicht zu emancipiren, vielmehr ihr Abhängigkeitsverhältniß nur in christlichem Staate familienhaft, patriarchalisch fester zu regeln, ihren Herren auch elterliche Versorgungspflichten zuzuweisen.

Daß jetzt der Ap. wieder ausführlicher wird, liegt in dem besondern und allgemeinen Bedürfnisse. Die Strenge und dennoch Innerlichkeit, Freiwilligkeit des Gehorchens wird scharf und gründlich, drohend und lockend sehr genau vorgehalten, denn jedes Gehorchen und Dienen über die Kindespflicht hinaus ist gar schwer, war insonderheit damals den Sklaven schwer, sowohl unter dem harten Joch ungläubiger Herren als bei der Versuchung, die gläubigen Herren (mit stets naheliegender Ausartung des Christenthums in Kommunismus) als Brüder — zu verachten! 1 Tim. 6, 1. 2. Es ist der Triumph göttlicher Ordnung über menschliche Willkühr, wenn Paulus einen entlaufenen Onesimus mit derselben Weisung zurückschickt, welche einst schon der Engel des Herrn selber der Hagar gab.

Bei der Ermahnung der Knechte hat zuerst die Ermahnung selbst schon einen beruhigenden, ausgleichenden Beisatz, der allerdings ganz hieher gehört: κυρίοις κατὰ σάρκα. Dann aber wird sofort das Wie dieses ὑπακούειν sehr sorgfältig entwickelt: ein scheinbarer Gegensatz tritt auf zwischen dem strengsten Gehorsam (mit Furcht und Zittern!) und der einfältigen Aufrichtigkeit des Herzens darin; dieser Gegensatz wird — was

bereits in die Begründung hinübergreift — ausgeglichen. Das einfache Wort der Ausgleichung steht voran für sich: als Christo — wie dies V. 6. 7. in drei Sätzen ausgeführt erscheint, werden wir sehen. Hierauf erst bringt V. 8. die eigentliche Begründung, welche nun desto freundlicher nur verheißend auftreten kann, ja schon die Gleichstellung beider Theile vor dem einigen Herrn vorbereitet. Endlich wie sich V. 9. die Ermahnung an die Herren, wieder mit schicklicher Kürze, zuerst positiv und negativ ausdrückt, dann zum Gegengewicht desto schärfer mit Drohung begründet, werden wir ebenfalls näher hernach finden.

**V. 5.** Ihr Knechte, gehorchet den Herren nach dem Fleisch, mit Furcht und Zittern, in Einfältigkeit eures Herzens, als Christo.

Ob die von Lachm. aufgenommene Lesart, κατὰ σάρκα vor κυρίοις, nur aus Kol. 3, 22. sei, möchten wir doch diesmal fast bezweifeln, um so mehr, da hier noch zwei besondre Gründe wären, die Bestimmung stärker hervorzuheben. Schon an sich sogar kann der beschränkende Gegensatz, der in seiner Bedeutsamkeit wohl gemerkt sein will, die Hervorhebung brauchen, wie Kol. 3, 22. eben lehrt; hier im Eph.Br. kommt dazu die Opposition mit V. 4.[1]) und der Umstand, daß jetzt die Formel κατὰ σάρκα das Wort σάρξ ganz anders als Kap. 5, 29—31. wendet. Doch entscheiden wir nicht grade gegen die größere Autorität der Stellung nach κυρ., welche wieder dem sonstigen Sprachgebr. des Ap. (Röm. 9, 3. 1 Kor. 1, 26. 10, 18.) mehr entspricht. Genug, die Formel ist jedenfalls nicht schwer zu verstehen. Von jener Bedeutung, die sie Röm. 8, 4. 5. 12. u. a. hat, kann hier natürlich nicht die Rede sein, wohl aber gilt sie im Allgem. von dem nur äußerlichen, durch Geburt oder sonst irdische, zeitliche Verhältnisse begründeten Stand, wie Röm. 1, 3. 9, 3. 5. 1 Kor. 10, 18. 2 Kor. 11, 18. — welche Bedeutung der Ap. dann mannigfach zu wenden, auch wohl in die innere Beziehung, weil das Natürliche an sich das Fleischliche, Verderbte, Sündliche ist, hinüberzuführen pflegt, wie Röm. 4, 1. 2 Kor. 5, 16. Gal. 4, 23., womit zu vergl., was wir Eph. 2, 11. über ἐν σαρκί gesagt. Von geborenen Herren kann wirklich für zugeborene Sklaven auch die Rede sein, obwohl dies nicht allein gelten darf; eben so könnte die Bedeutung des Abbildlichen im Naturverhältniß (wie Kap. 2, 11. des Vorbildlichen) hier mit hinein spielen, der Hauptsinn ist jedoch offenbar die Negation einer eigent-

1) Welche freilich nicht allein den Anlaß gibt, daher Beng. auch nur vorsichtig: Non conveniebat, post mentionem veri domini v. 4., tales statim etiam absolute vocari dominos. *eo magis* addit: secundum carnem.

licheren, wesentlicheren κυριότης. Man hat nun vielfach verstanden, wie z. B. Pfenninger ausdrückt: Herren auf Erden — Flatt, Kistemaker: irdische — und B.-Cruſ. behauptet diesen Gegensatz mit ὁ κύριος ἐν οὐρανοῖς V. 9. als das allein Rechte, verwirft ausdrücklich die von Andern gefundene Entgegensetzung mit κύριος (oder auch, was er noch vergessen hat, κύριοι) κατὰ πνεῦμα. Wir meinen, das sei zu enge, denn der κύρ. ἐν οὐρανοῖς folgt doch hier wie Kol. 3. erst viel zu spät nach, als daß man schon im Voraus nur daran denken sollte. Eben so wenig kann, wie schon gesagt, bloß die vorhergehende (Kol. 3. nicht so unmittelbar anschließende) Erwähnung des rechten Herrn Ursach der Formel sein; sondern im Gedanken für sich liegt ein Grund, warum der Ap. grade hier, wo er die Unterthänigkeit, sogar die Hörigkeit der Sklaven so stark anerkennt, dies ausgleichen muß mit dem großen Worte: daß dennoch das Christenthum, die christl. Freiheit keine κυρίους κατὰ πνεῦμα kennt, nur von Einem κύριος in diesem Sinne weiß. Diese Opposition auch gegen κυρίους im Plur. ist die eigentlichst gemeinte, indem auch der (leibliche oder geistliche) Vater, der als des Herrn Stellvertreter, durch seinen Geist erziehet und vermahnt, doch nicht selber κύριος heißen durfte[1]). Wir sehen, wie der Ap. bis V. 9. immer stärker auf die Gleichstellung der Knechte und Herren vor dem einigen Herrn hinführt, darum schon am Anfange sogleich diese mildernde Andeutung, wie er das κυρίοις nur meinen könne. Hierin liegt dann zugleich, als im Gedanken freilich mitbeschlossen, die von Harl. abgewiesene „weitere Konsequenz" einer keineswegs bloß „gekünstelten," sondern sehr natürlichen Auslegung: der schon von Chryſ. u. ſ. w. darin gefundene Trost, daß diese δεσποτεία nur πρόσκαιρος καὶ βραχεῖα sei[2]), wie hernach V. 8. 9. die Zukunft des Lohnes und Gerichtes deutlich hervorhebt. Vornehmlich aber sollen wir κατὰ σάρκα ganz eng auf den zu bestimmenden, in seiner Strenge zu mildernden Begriff κύριος, wie er hier zuerst neu hervortritt, beziehen, also: Herren, die nur nach Zeit und Zustand der σάρξ, also auch nur über die σάρξ der Knechte herrschen oder Gewalt haben — denn der Ap. sagt ja so, grade weil er nicht wieder vollständig κυρίοις ὑμῶν sagen kann und will. Dies ist nun allerdings obenan jene, vom Christenthum erst viel tiefer begründete, zu einer Wahrheit im Leben gemachte Milderung, Beschränkung, innerliche Aufhebung

1) Die Apostel hüten sich wohl irgendwo zu sagen, daß sie als κύριοι κατὰ πνεῦμα, ἐν Χριστῷ gelten wollten.

2) Wesley: according to the present state of things, afterward the servant is free from his master. Paſſavant: „so lange ihr selber im Fleische seid, im Lande der Prüfung." Denn daß dies mit zu κατὰ σάρκα und ἐν σαρκί gehöre, leidet doch keinen Zweifel.

des harten Verhältnisses, welche wenigstens in der philosophirenden, moralisirenden Anerkennung der gleichen Menschenwürde dem Heidenthum auch nicht fremd war [1]); anderseits aber führt dieselbe Beschränkung nothwendig den ganzen, vollen Ernst der Anerkennung mit sich: κατὰ σάρκα, so weit diese Zustände reichen im jedesmaligen Bestande, sind sie wirklich die Herren. Also für die Sklaven hier mitfassend: und wenn das Recht so lautet, über eure ganze σάρξ, Leib und Leben — sogar noch: und wenn auch die unchristlichen Herren ihrerseits κατὰ σάρκα, fleischlich, eigenwillig, sündlich über euch herrschen! Wenn Olsh. meint, das hier den Sklaven Gesagte gelte auch für die Dienstboten unserer Zeit detractis detrahendis — so müßten wir eigentlich in der ganzen Stelle für Dienende (und Unterthanen) jeder Zeit nichts abzuziehen, auch das κατὰ σάρκα nicht im allgemeinen Sinn, es müßte denn die besondre Verstärkung, in der es damals den Sklaven galt, das einzige detrahendum sein. Daß man ja nicht etwa zusammenlesen darf ὑπακούειν κατὰ σάρκα, ist jedenfalls (bei der Lesart nach Kol. auch buchstäblich) klar, denn die Christen sollen auch als Knechte Alles ἐν κυρίῳ, κατὰ πνεῦμα thun: was uns gleich weiter führt in die rechte Deutung von μετὰ φόβου καὶ τρόμου.

Sehr wahr heißt Harl. es „ungeschickt," diesen starken Ausdruck (mit Wolf z. B.) aus der Härte des damaligen Sklavenstandes zu erklären, d. h. aus der strengen Herrschaft, welche wohl natürlich Furcht erregen konnte. Diesmal verirrt sich sogar Beng. dahin und sagt: non secus ac si *minae*, quod ad fideles heros attinet, sublatae non essent. v. 9. Respicitur conditio servorum veterum. Wenigstens verräth uns dieser letzte Beisatz, daß er das Vorige nicht etwa nur gemeint hat von der an die Stelle der menschlichen tretenden göttlichen Drohung (was das Rechte wäre), sondern wirklich auch von der ἀπειλή böser Herren für diesen Fall — als ob der Ap. verlangen oder auch nur zugestehen könnte, daß sie vor Menschendrohung sich fürchten! Dies wehrte schon die Berl. B. ab: „Furcht u. Zittern gehet nicht auf den Zorn und die Scheltworte, die man von der Herrschaft zu gewarten hat, sondern auf die Sorge, daß man seine Schuldigkeit (vor Gott) nicht versäume." Harl. eben so: „daß es hier nicht die knechtische Furcht vor Menschen bezeichne, zeigt der Kontext" —

1) So daß, wie Harl. gut erinnert, die „allgemeinen Menschenrechte" gar nichts apart Christliches sind! Seneca: servitus non in totum hominem descendit, excipitur animus — und wiederum: servi sunt? imo homines. servi sunt? imo conservi, si cogitaveris, tantumdem in utrosque licere fortunae. So wie was Harl. weiter selbst aus den Komikern Menander u. Philemon (als kursirende Rede) beibringt: Κἂν δοῦλος ἦν τις, οὐδὲν ἧττον, δέσποτα, ἄνθρωπος οὗτός ἐστιν — σάρκα τὴν αὐτὴν ἔχει. Φύσει γὰρ οὐδεὶς δοῦλος ἐγενήθη ποτέ. Ἡ δ' αὐ τύχη τὸ σῶμα κατεδουλεύσατο.

selbst B.-Cruſ. verſteht ganz richtig die religiöſe Beziehung, deutet auch die drei Formeln, welche V. 5. zu ὑπακ. ſetzt, wenn auch nicht erſchöpfend, ſo doch nicht übel allgemein: „fromm, aufrichtig, chriſtlich.“ Am beſten hat's wieder (wie bei V. 4.) v. Gerl. getroffen und hierin den unterliegenden Begriff der Stellvertretung, des Abbildlichen der irdiſchen Herrſchaft nachgewieſen: „mit innerlicher Ehrfurcht und Scheu vor Gottes Majeſtät, die ſie an ſich tragen.“ Chriſtliche Knechte dienen, wie Kol. 3. entſcheidend ſteht, als φοβούμενοι τὸν κύριον, ſind eben ſo wenig ἀνθρωπόφοβοι als ἀνθρωπάρεσκοι, der Ausdruck kann ſich durchaus nicht auf die Menſchen als ſolche beziehen [1]). Dabei bleibt es immerhin ein ſehr ſtarker Ausdruck, den wir nicht ſchwächen dürfen! Zwar meint Rück. ſeltſam, der Ap. ſei an dieſe Worte nur vom A. T. her, wo ſie buchſtäblich gelten, gewöhnt, und in ſeinem Munde müßten ſie milder aufgefaßt werden; allein das iſt die leidige Meinung, als ob die „Milde“ des N. T. den ſcharfen, ſtrengen Ernſt bei Seite gethan habe, auch lehren die übrigen Stellen, wo der Ap. φ. κ. τρ. gebraucht, keineswegs eine ſolche Milderung. Φόβος καὶ τρόμος (nicht grade nur aus Pſ. 2, 11. wie bei B.-Cruſ. anſtatt 2, 7. ſtehen ſollte, ſondern überhaupt ſprüchwörtlich, ſ. Pſ. 55, 6.) iſt gewiß nicht „nach paulin. Sprachgebr. bloß Gewiſſenhaftigkeit,“ wie Jemand als bekannte Sache vorausgeſetzt hat, mehr als „Ehrfurcht und Scheu“ bei v. Gerl., mehr als die sollicita reverentia, welche auch Harl. für das Richtige erklärt — oder bei Olsh. „die zarte Scheu der Liebe, die ſich fürchtet, irgendwie den Willen des Geliebten zu verfehlen.“ Alle ſolche Abſchwächung des τρόμος iſt baare Willkühr; das „fromm genau“ bei B.-Cruſ. iſt wirklich auch „bis zur Aengſtlichkeit genau“ — nicht bloß (nach Rück.) „eine faſt ängſtliche Gewiſſenhaftigkeit in Leiſtung des Gehorſams,“ ſondern eben der Gehorſam als ſolcher führt, recht verſtanden und ausgeglichen, die ganze Furcht des Geſetzes mit ſich. Wenn der Ap. 1 Kor. 2, 3. von ſich ſelbſt berichtend ſogar noch verſtärkt καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ, ſo wird man das wegen der ἀσθένεια dabei ſchwerlich von irgend zarter Scheu oder Beſorgniß nehmen dürfen. Die rechte Erklärung haben wir theils Phil. 2, 12., wo vom ſcharfen Ernſte nichts abzudingen allein der Stelle genug thun kann, theils 2 Kor. 7, 15. wo ebenfalls grade die Strenge des Gehorſams dadurch bezeichnet werden ſoll. Alſo wir verſtehen hier die Ermahnung an die Knechte: mit ſtreng-

1) Vollends verkehrt mildert ihn dann Flatt noch völlig wider das τρόμου dabei: „mit Achtung — mit Ehrerbietung — dieſe ſeid ihr ihnen als Menſchen und mit Rückſicht auf euer Verhältniß ſchuldig!“ (Eben ſo Stolz: mit aller Ehrfurcht!) Ob man es „nothwendig“ ſo nehmen müſſe und ob 2 Kor. 7, 15. eine Parallele dafür ſei, iſt Beides höchlich zu bezweifeln.

stem Gehorsam (freilich in Furcht vor Gottes Gesetz und Strafe) — dennoch mit aufrichtigem, willigem Herzen; welcher scheinbare Gegensatz dann eben durch alles Folgende gelöst wird.

Jedenfalls nehmlich meint ἁπλότης τῆς καρδίας die innere, aufrichtige Willigkeit, vgl. LXX. 1 Chron. 29, 17. für בִּישֶׁר לְבָבִי neben הִתְנַדַּבְתִּי, προεθυμήθην. Zwar liegt auch darin, was Harl. wieder zu stark als das Einzige heraushebt: „die Einfalt des Herzens, die, was sie thut, nur in Einem Interesse thut“ [1]). Allerdings, wie Rück. gesagt hat: „das Wesen der ἁπλότης bestehet darin, daß der Handelnde weder geheime Zwecke, noch sonst etwas Anderes in seinem Herzen hat, als das, was er wirklich thut, eben dies aufrichtig thun will, Gegensatz des ποικίλον und πανοῦργον“ — aber hier gilt ja nicht bloß ἁπλ. für sich, sondern die ganze Formel ἐν ἁπλ. τῆς καρδίας zusammen, womit hernach ἐκ ψυχῆς in erklärender Parallele steht der ὀφθαλμοδουλεία gegenüber, folglich hat sogar καρδία noch mehr den Ton als ἁπλότης. Ganz richtig B.-Cruf. hiernach: „in solcher Weise, daß man es wirklich meint, wie man sagt und den Schein hat, aus innerem Triebe.“ Wenn auch ἁπλότης ohne καρδία Röm. 12, 8. 2 Kor. 1, 12. 11, 3. jene Einfältigkeit bezeichnet, so gehet doch derselbe Ausdruck schon 2 Kor. 8, 2. 3. in den Begriff der Willigkeit über, vgl. ebenda Kap. 9, 11. 13. Vielleicht endlich denkt der Ap. heimlich mit an Weish. 1, 1. wo den Herrschern mit gleichem Worte zugesprochen wird, weil er die Gleichstellung der Knechte und Herren schon von Anfang im Sinn hat. — Der erste, Alles umfassende Aufschluß nun, wie Furcht vor Strafe der Uebertretung, vor Majestät des Herrn und Richters mit Freiwilligkeit des liebenden Herzens wohl zusammen bestehe, wie eins das andre ausgleiche und doch noch bei sich habe, folgt in dem einfachen: ὑπακούετε τοῖς κυρίοις ὡς τῷ Χριστῷ — ganz wie Kap. 5, 22. zu verstehen; also nicht Vulg. sicut, sondern Erasm. tanquam [2]).

**V. 6. 7.** Nicht nach Augendienerei als Menschengefällige, sondern als Knechte Christi, Gottes Willen thuend; von Herzen, mit Wohlwollen dienend; als dem Herrn und nicht (den) Menschen.

So glauben wir allein richtig zu theilen und konstruiren, obgleich Andre vielfach anders; diese andern Theilungen und Verbindungen widerlegt freilich zuletzt nur entscheidend für Eingehende und Anerkennende die

1) Allioli: „einzig nur auf euren Dienst bedacht.“

2) Auch v. Meyer's Note zu wenig: „der sie euch gab, um seinetwillen.“ Vielmehr, der auch in ihnen sich euch als Herr darstellt und abbildet: ὡς τῷ κυρίῳ hernach.

positive Wahrheit der von uns gefundenen Gedankenordnung. Wir ziehen zuerst ἐκ ψυχῆς mit Knapp, Lachm., Beng., Harl., de Wette zum Folgenden (obgleich B.-Cruſ. dafür nur ein „ganz unrichtig!" hat), und werden das begründen; alſo nicht zum Vorigen, wie Viele mit der alten, hier falſchen Versabtheilung [1]), noch weniger mit Luth. Beides, ἐκ ψ. u. μετ' εὐν. zum Vorigen, ſo daß nun wieder δουλεύοντες ὡς κτλ. nur Ein Satz bleibt [2]). So wird nicht nur der erſte Satz gar zu überhäuft, ſondern das δουλεύοντες, in dem wir einen Hauptnachdruck für ſich fühlen, verliert dieſe ſeine Stellung. Eben darum können wir auch nicht mit Lachm. von ἐκ ψ. an bloß noch Einen Satz leſen, wobei das δουλεύοντες vollends Adverbialbeſtimmung vor und nach ſich hat, wobei überhaupt, wie Harl. erinnert — „die nervige Kürze des Ausdrucks verloren geht." (Darin, daß „dem H. und nicht den M." wieder Hauptaccent haben muß, ahnt wenigſtens Luth. das Rechte.) Am allerwenigſten läßt ſich ἐκ ψ. von μετ' εὐν. trennen und hiebei doch μετ' εὐν. δουλ. ὡς τῷ κυρ. zuſammenleſen, denn εὔνοια, das nur Wohlwollen, Wohlgeneigtheit heißen kann, wäre für ein δουλεύειν ὡς τῷ κυρίῳ (wenn ſo eng verbunden) viel zu ſchwache Bezeichnung der Liebe zum Herrn. Das Nähere ſpäter bei'm Einzelnen; wir geben jetzt unſere Faſſung. Das allgemein vorangeſtellte ὡς τῷ Χριστῷ wird von dem Ap. ausgeführt in drei Sätzen. Zuerſt die vollſtändigſte, negativ und poſitiv genaueſte Ausführung, von der Negation anſchaulich zur Poſition führend, lautet: μὴ κατ' ὀφθ. — — τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. Dies iſt der erſte Gegenſatz mit ἀνθρωπάρεσκοι (oder ἀνθρωπόφοβοι), ſo entſpricht einander zugleich δοῦλοι τοῦ Χριστοῦ und θέλ. τοῦ θεοῦ ſehr bedeutſam, wie Beng. ſagt: Quos dicit servos Christi? Resp. facientes voluntatem Dei. Hierauf eine daraus gezogene kürzere Summa, jetzt nur die Poſition, das ποιοῦντες hervorholend, alſo dieſem parallel ſtellend ein ächtes und rechtes δουλεύοντες oder δοῦλοι, worin wir den zweiten Abſchluß erkennen; alſo zuſammen: ἐκ ψυχῆς, μετ' εὐνοίας δουλεύοντες. Endlich zum Dritten eine ſummariſche, nochmals Poſition und Negation verbindende Rückkehr zum Ausgangspunkte: folglich, ſo gemeint und gezeigt als dem Herrn und nicht Menſchen! Wir ſind feſt überzeugt, daß nur ſo jedem Nachdruck und jeder Feinheit Genüge gethan, jeder Ungeſchicktheit aber oder Tautologie begegnet wird.

1) Rück. ſehr dreiſt: man müſſe ſo verbinden! Olsh. zieht es deßhalb vor: weil ſo die nahe verwandten Ausdrücke ἐκ ψυχῆς und μετ' εὐνοίας gehörig geſondert würden; wir werden aber ſehen, daß ſie nicht ſo nahe verwandt ſind und eben darum zuſammen gehören.

2) Mein geehrter Mitarbeiter Theile hat zwar in der Polyglottenbibel auch den Grundtext ſo interpungirt, ich kann mich aber nicht dazu bekennen.

Ὀφθαλμοδουλεία (in Kol. noch anschaulicher der Plur.) hat P. vielleicht (eben so wohl als ἀνθρωπάρεσκος) im hellenist., spätern Sprachgebr. vorgefunden, vielleicht aber auch zur Parallele selbst gebildet. Mit κατά dabei bezeichnet sich die Art und Weise, Methode des Dienens, wird als Maxime gefaßt: so wie es Augendienerei mit sich bringt, erfordert. Harl. hat Recht, daß um des Zusatzes ὡς ἀνθρωπ. und des Gegensatzes ποιοῦντες κτλ. willen die älteste, noch immer meist kursirende Deutung nicht genügen kann, welche nur an Furcht oder Zwang in Gegenwart des Herrn denkt: μὴ ὅταν πάρεισιν οἱ δεσπόται καὶ ὁρῶσιν, ἀλλὰ καὶ ἀπόντων αὐτῶν [1]). Vielmehr gibt es gewiß auch in Abwesenheit noch eine ὀφθαλμοδουλεία, die nicht ἐκ ψυχῆς Gottes Willen thut, wie Theod. richtig tiefer dringt: ὀφθ. καλεῖ τὴν οὐκ ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας προσφερομένην θεραπείαν, ἀλλὰ τῷ σχήματι κεχρωσμένην. Das Negirte darin ist nicht Furcht vor dem Herrn, wofür ὀφθαλμός ja schwerlich der passende Ausdruck wäre, sondern die Rücksicht auf das allein, was (für Menschen, während Gott in das Herz siehet — merke doch diesen Gegensatz!) in die Augen fällt [2]), also der äußere Schein, das Heuchlerische, Gefärbte, um damit (auch wenn sich der Herr nach dem Betragen in der Abwesenheit erkundigt und erfährt, was andre Menschenaugen sahen) zu gefallen. (Eben so richtig Olsh. „nicht zum Schein, sondern in Wahrheit.") Das eng hiemit verbundene, nun ganz entsprechende ἀνθρωπάρεσκοι findet sich noch Ps. 53, 6., freilich dort falsch (hebr. חֹנֵהַ, wofür LXX. mit Syr. entweder nach Brent. u. Capell. Vermuthung חֹנֵף las, oder weniger wahrscheinlich von חנן ableitete), aber man sieht doch, daß das Wort vorhanden war. Ἀρέσκειν de placendi studio, für „zu gefallen suchen, sich gefällig machen" ist bekannt; hier entspricht es in diesem Sinn eben so dem δουλεύειν in δουλεία, wie ἄνθρωπος dem ὀφθαλμός, also beide Composita völlig parallel, nur das zweite die allgemeinere Reduktion des ersten auf das verwerfliche Prinzip der Menschenknechtschaft. Letztere wird so ganz verworfen, daß eigentlich nicht einmal ein studium placendi hominibus, oculis humanis gelten soll.

Τοῦ vor Χριστοῦ hat Lachm. mit starker Autorität gestrichen, und wir sagen auch mit Harl. einerseits, dem Compos. gegenüber empfehle sich diese Lesart — nehmlich als ein verbundener Begriff gleichsam: Christusdiener, nicht Augen- oder Menschendiener. Dennoch scheint anderseits, weiter gelesen, τοῦ Χριστοῦ und τοῦ θεοῦ mit Absicht beisammen zu ste-

1) Hat man doch sogar in diesem Sinne: nur wenn der Herr es sehen kann — den deutschen Spruch zum Sprüchworte gemacht.

2) Wie der Herr es sehen würde, wie und wieweit Menschenaugen überhaupt sehen können.

hen; ja noch insofern δοῦλοι τοῦ Χρ. das ὡς τῷ Χρ. vorhin erklärt (ihr seid eben Christi Knechte als Knechte eurer Herren!) möchten wir den Artikel bezeichnender finden, also lieber nicht entscheiden. Zugleich liegt in diesem Ausdruck ein bereits gleich machender Würdename, Ehrentitel, hier den Sklaven gegeben wie die Apostel sich selbst ihn beilegen: als freie Christusknechte, was eure Herren mit euch sein sollen, was am Ende der eine, höchste Ehrenstand jedes Menschen. Petrus hat 1 Petr. 2, 16. ὡς ἐλεύθεροι neben ὡς δοῦλοι θεοῦ, und auch hier in unsrer Stelle bekommt Χριστοῦ solche Gleichheit mit θεοῦ — schon im Gegensatze mit der Negation vorher (Knechte Dessen, der andre Augen hat als die Menschen, andre Forderungen zum Wohlgefallen stellt, Alles durchschaut, das Herz verlangt), deutlich sogleich im Folgenden: ποιοῦντες τὸ θέλ. τ. θεοῦ. Wie dies die Erklärung und Bewährung von δοῦλοι Χρ. sei, hat uns bereits Beng. gesagt; wir stimmen mit Harl. überein, daß in dem einzigen Prädikat „als Knechte Christi" der durch alles Andre sich nachweisende, alles Andre begründende Hauptbegriff ruhe, nicht mit Lachm. u. Rück. ποιοῦντες als Hauptgegensatz, ὡς δοῦλοι Χρ. nur als untergeordnete Begründung aufgefaßt werden dürfe. Rück. findet ferner „viele Klugheit" darin, daß der Ap. den Satz, ein Sklave habe seinen Dienst als von Gott geboten anzusehen, gleich als anerkannt und unbezweifelt behandelt, meint auch, es hätte nicht gut gethan, dies erst in Frage zu stellen, beweisen zu wollen. Hieran ist etwas Wahres; wenn es aber vielleicht heißen soll, das Ding ließe sich am Ende schwer beweisen, so protestiren wir scharf, und behaupten die überall, wo Christi Wort und Geist und eignes Beispiel gilt (eben so liegt hier in Χριστοῦ dennoch der starke Beweis!) — anerkannte Wahrheit des Satzes, daß wir nach Gottes Willen dienen und dulden sollen. Freilich nicht jeder launische, ungerechte Wille eines κύριος κατὰ σάρκα ist als solcher, in seiner objektiven Specialität auch Gottes Wille, man darf nicht eigentlich mit Olsh. deuten: „der Wille des irdischen Herrn wird hier gradezu als θέλ. τ. θεοῦ gefaßt" — wohl aber ist das δουλεύειν der δοῦλοι, das „Abhängigkeits-Verhältniß" für ihre Seite der Wille Gottes. Darin liegt noch ein feiner, wohl zu bewahrender Unterschied, welchen man den Vorwürfen wegen Servilismus entgegenhalten muß; darin aber auch eine Heiligung des Dienens bis auf das geringste Werk, wie Wesl. ausdrückt: making every action of common life a sacrifice to God — wie besser schon Luth. im bekannten Spruche: wenn eine Magd die Stube auskehrt, kann sie ein Werk in Gott thun. So gleicht sich die Knechtschaft mit der Freiheit herrlich aus, und es kommt in Wahrheit zu dem, was bei Menander heißt: ἐλευθέρως δούλευε, δοῦλος οὐκ ἔσῃ.

Daß dies nun im zweiten Satze mit ἐκ ψυχῆς (ex animo, von Herzen gern, freiwillig, vgl. Kol.) als das hervorgeholte, summirte Resultat des ersten sogleich hervortritt, leuchtet hoffentlich ein; das neue Anheben damit scheint uns viel ziemlicher als die überflüssige Beifügung noch in demselben Satze, wo es wahrlich schon in allem Gesagten enthalten war, sich von selbst verstehen sollte — denn wie kann und darf man wohl anders Christo dienen, Gottes Willen thun, als von Herzen? Der Nachdruck der Folgerung liegt nur in unsrer Konstruktion vor Augen. Eben darum aber kann bei diesem Nachdruck der Ap. unmöglich Worte häufen, dasselbe noch zweimal sagen, also μετ' εὐνοίας heißt auf keinen Fall auch „mit Willigkeit" wie de Wette u. v. Eß nach Stolz übersetzen. So heißt das Wort an sich nirgends, auch 1 Kor. 7, 3. (lect. rec., die einzige Stelle noch im N. T.) deutlich nicht; man sehe z. B., wenn man auch den helleniſt. Sprachgebr. sucht, 1 Macc. 11, 53. τὰς εὐνοίας die Wohlthaten, Erweisungen des Wohlwollens, vgl. 2 Macc. 9, 21. 26. Ob Luth. (mit gutem Willen, bei v. Meyer berichtigt: Gutwilligkeit) sich das Rechte gedacht hat? Möglich etwa, dann wäre die Berichtigung eher ein Verwischen. Daß dies Wohlwollen, diese gute, d. h. Gutes gönnende und erzeigende, liebende Gesinnung der Sklaven sogar gegen ihre (sonst gewöhnlich so verhaßten) Herren hier noch neben ἐκ ψυχῆς genannt und verlangt wird, hat nun seine volle Wahrheit, wie Harl. trifft: „ἐκ ψ. drückt das Verhältniß des rechten Dieners zu seinem Dienste, μετ' εὐν. sein Verh. zu seinem Herrn aus." Dazu richtig B.-Cruſ. (obwohl er die Nebeneinanderstellung zerreißt): es werde das Vorige gesteigert, indem die Knechte sogar mit Liebe, Wohlwollen, Zuneigung dienen sollen [1]). In seiner ganzen Tiefe genommen ist das eine starke Forderung des Christenthums, nur durch Christi Geist zu erfüllen, besonders wenn man an die heidnischen Herren damals denkt. (1 Petr. 2, 18.) Dennoch weiß wirklich in seinem geringeren Maaß auch das Heidenthum von solcher Anhänglichkeit: nach Xen. Cyr. bei Raph. steht εὔνοια und φιλία dem ἀνάγκῃ ὑπηρετεῖν entgegen; Grot. redet von der amicitia quaedam, quae esse potest inter dominum et servum, von servi, humiles amici nach Seneca, kann aus Eurip. anführen δοῦλον εὐμενῆ [2]) δόμοις und δούλων ὅσοι φιλοῦσι δεσποτῶν γένος — in welchem Letzteren sich ausdrückt, was hier eigentlich zu Grunde liegen soll, die Mitgehörigkeit des Gesindes zur Familie, die Anhänglichkeit an Haus und Geschlecht.

1) Das ist viel besser, als wenn Olsh. zuerst auch anerkennt: „mit wohlwollender Gesinnung" — dies aber dann bloß in's Vorige zurück deuten will: nicht mit Widerwillen!

2) Es gibt wirklich auch im Eph.Br. eine Variante εὐμενείας.

So ist nun ἐκ ψ., μετ' εὐν. δουλεύοντες als liebliche Auflösung eines scheinbaren Gegensatzes mit einander das Oppos. der ὀφθαλμοδουλεία, und der Ap. kann, wie wir oben gesagt, abschließen mit: ὡς τῷ κυρ. κ. οὐκ ἀνθρώποις. Daß hier die neuere Kritik gegen die Rec. Recht bekommt und nothwendig ὡς eintreten muß, haben wir jetzt obendrein auch durch unsre Ordnung und Auslegung erwiesen: δουλεύοντες bleibt für sich, ὡς τ. κυρ. kehrt summirend in V. 5. zurück, stellt sogar mit Absicht die Formel auch bei'm dritten Stande noch einmal ganz wie bei'm ersten Kap. 5, 22., obwohl sie dort genauere Wahrheit (= ὡς τῇ κεφαλῇ) hatte.

**V. 8.** Indem ihr wisset, daß, was irgend ein Jeglicher Gutes thut, er dies empfangen wird von dem Herrn, ob Knecht, ob Freier.

Alles bisher den Knechten Gesagte, wiewohl schon in Begründung übergehend, gehörte doch nach Analogie der vorigen Dispositionen eigentlich noch in die beschreibende Exposition: wie sie dienen sollen. Jetzt erst folgt mit einem εἰδότες, welches ein γάρ in sich schließt, die Begründung, und zwar zeigt sich dieselbe der für die Kinder vorhin sogleich dazutretenden Begründung darin parallel, daß sie ebenfalls verheißend ist. Gewissermaßen sogar wird jetzt den gedrückten Knechten freundlicher noch zugesprochen, insofern das Gebot schon vorausgegangen, also nur die Verheißung übrig bleibt; dazu tritt, wie natürlich, völlige Gleichstellung mit ihren Herrn vor dem einigen Herrn und Vergelter alles Guten. Den Knechten als auch Freien in Christo wird verheißen; den Herren als auch Knechten Christi wird V. 9. (daß wir vorausblicken) gedrohet! Diese Gleichstellung (vgl. 1 Kor. 7, 22.) ist schließlich der versöhnende Gesichtspunkt für den scheinbaren Widerspruch dieses dritten Standes und Verhältnisses mit Christenfreiheit oder Christenwürde, indem so die das ganze Leben durchziehende Schule des Gehorsams (denn auch der Herr ist meist wieder nach Oben hin unterworfen, Matth. 8, 9.) als fortgesetzte Erziehung in wahrer Freiheit für den ausgleichenden Lohn eines andern Lebens erscheint.

Die Lesarten gehen hier sehr mannigfach durch einander, doch bleibt eigentlich nur die Wahl zwischen ἕκαστος ὃ ἐάν bei Lachm. und ὃ ἐάν τι ἑκ. der Recepta; wir halten es wie Harl. mit dem Letzteren, woraus alle verschiedenen Variationen sich allerdings noch am ersten erklären lassen. Dazu ferner, weil dies am einfachsten mit ὅ,τι ἐάν Kol. 3, 23. übereinstimmt, auch so richtiger das untergeordnete, dem ὅ,τι ἂν ποιήσῃ im Gedanken erst nachfolgende ἕκαστος an die rechte Stelle, näher zum (wie-

derum erst nach τοῦτο gesetzten) dazu gehörigen εἴτε rückt. Ὃ ἐάν τι scheint auch uns mit Beng. eine Tmesis, nicht nur durch den Nachdruck veranlaßt, der „was nur immer, was auch" stark hervorheben will, sondern schon durch die nöthige Unterscheidung vom vorhergehenden ὅτι. Gutes thun, das allein bleibt die einige Hauptsache, für Jeglichen gleich, nur nach dem Stande modificirt: Gutes thun als Knecht oder als Herr. „Nach dem Vorhergehenden versteht P. unter dem Guten nur das, was um Christi willen und aus Liebe und Gehorsam gegen ihn gethan wird" — so deckt die Schullehrerbibel von Brandt sehr wahr den scharfen Sinn dieses ἀγαθόν auf; die Berl. B. aber bringt noch etwas Wichtiges dazu, gewiß nur aus dem innersten Zusammenh. des Textes: „Gott hat sonderlich auf solche gute Werke Belohnungen gesetzt, worunter das leidsame Wesen kann hervorleuchten." Ja wohl, grade wie er dem Gehorsam der Kinder die erste und einzige Specialverheißung gegeben hat. Also das Leiden des „Willens Gottes," namentlich das πάσχειν ἀδίκως in der Aehnlichkeit Christi, der uns als Knecht vorangegangen (1 Petr. 2, 19—23.), ist vornehmlich hier in das ποιεῖν begriffen. Unrecht leiden ist besser als Unrecht thun, sagt das gemeine Sprüchwort; Gottes Ordnung aber zeigt uns auch schon im Nichtleiden das Unrechtthun. Ob κομιεῖται oder κομίσεται zu lesen (wie die Codd. hier und Kol. 3, 25. wechselnd schwanken), kann als für den Sinn durchaus gleichgültig unentschieden bleiben; dagegen ist wichtig das (Kol. 3, 24. durch ἀνταπόδοσις erklärte) τοῦτο, welches die Vergeltung mit dem zu Vergeltenden als Retribution identificirt, wie 2 Kor. 5, 10. wenigstens zum Theil oder nach der gewöhnlichen Exegese. Die Vergeltung entspricht nehmlich dem Gethanen so genau, daß namentlich der Lohn des Guten als reichlichen Zins tragende Wiedererstattung des gleichsam für die Ewigkeit wohl angelegten Kapitales erscheint. (Die Vulg. hat für das bei solchem Vergelten solenne κομίζεσθαι hier recipiet oder percipiet, wofür Erasm. reportabit setzte.) Einen Nebengedanken holt noch Flatt hervor: „wenn auch eure irdischen Herren eure Treue nicht bemerken oder nicht belohnen" — dies liegt wirklich im an die Stelle tretenden παρὰ κυρίου, unter welches nun der aufgehobene Unterschied κατὰ σάρκα sich ordnet. Absichtlich hat εἴτε gar kein Verbum bei sich, damit man, über die Gegenwart in das künftige κομιεῖται hinausblickend, schon verstehen könne, wie Erasm. gesetzt hat: sive servus *fuerit*, sive liber. Nehmlich in dieser Welt, wo die gleich machende Vergeltung noch nicht äußerlich eintritt. Endlich ist von großer Emphase zum dennoch die Gleichheit schon innerlich in die Gegenwart hineinrückenden Schluß, daß der Ap. jetzt gar nicht mehr εἴτε κύριος, nicht einmal mit κατὰ σάρκα sagt, nur ἐλεύθερος, d. h. Nicht-

knecht[1]). Denn es ist fortan, auch sogleich für die κυρίους, nur von dem Einen κύριος, Vergelter und Richter die Rede!

**V. 9.** Und ihr Herren, thut dasselbe gegen sie, das Dräuen unterlassend, indem ihr wisset, daß auch euer Herr im Himmel ist, und Person-Ansehen nicht Statt findet bei Ihm.

Da die Verheißung V. 8. mit ihrem gleichstellenden ἕκαστος bereits den „Freien," die nicht anders als im ἀγαθόν Herren gewesen, mitgalt, so bleibt schon darum dem Ap. nur noch ein kurzes, die nöthige Drohung dazubringendes Wort übrig. Er stellt es aber kurz, abbrechend, Alles, was hier zu sagen wäre, nur dem Gewissen andeutend auch darum, weil es nach zartem Gefühl für die bestehende Ordnung wieder nicht schicklich ist, in offener Gemeinde, wie sie der Br. hier vor sich hat, gleichsam im Angesicht der Knechte den Herren viel von ihrer Pflicht zu sagen — ganz anders als heut zu Tage, wo man sich über die Maaßen weitläuftig darin ergehet, die Herrschenden zu vermahnen und schelten, den Unterworfenen fast nur ihre „Rechte" vorzuhalten. Die Ermahnung selbst ist gebietend an die Herren als nach V. 8. den Knechten darin gleich: Thut dasselbe Gute — verbietend mit dem kurzen aber Alles sagenden, viel voraussetzenden Wort: Lasset (auch sogar) das Drohen (aus eigener Macht)! Die Begründung folgt nun anknüpfend, hier zum schärfsten Gegengewichte nur drohend, und schließlich wird noch einmal aller Unterschied aufgehoben vor Ihm, dem Herrn auch der Herren.

Sehr natürlich, wie wir schon erinnerten, kann jetzt nach V. 8. gar nicht mehr stehen πρὸς τοὺς δούλους ὑμῶν (wie sehr ungeschickt der Syr. verändert), sondern es gilt nur noch ein gleichstellendes αὐτούς. Man sehe schon im A. T. Hiob 31, 13—15. Mal. 2, 10. und besonders was Moses verordnete (damals für Israel, jetzt in Christo für die berufene Menschheit erweitert) 5 Mos. 15, 12. 3 Mos. 25, 42. 43. In der erstern Stelle heißt auch der verkaufte Knecht Bruder, in der andern wird jedes Verkaufen auf immer untersagt (denn sie sind Meine Knechte, spricht der Herr zum Herren, so gut wie du), dazu das Herrschen mit Unterdrückung oder Strenge, בְּפָרֶךְ in der Weise Pharao's 2 Mos. 1, 13. 14.

Was heißt aber τὰ αὐτὰ ποιεῖτε nach des Ap. Meinung? Gewiß nicht, wie Chrys. die Gleichstellung, welche der Ap. einschärft, am unrechten Orte zu weit getrieben hat: — μετ' εὐνοίας δουλεύετε. Ἀλλ' οὐκ εἶπε δουλεύετε, καίτοιγε εἰπὼν τὰ αὐτὰ τοῦτο ἐδήλωσε. Δουλεύει γὰρ

1) Der Andern nicht als ein Knecht dienen darf, sondern eher zu befehlen hat. Hirschb. B.

καὶ ὁ δεσπότης. Großer Fehlgriff! Denn wollte man auch, was allein denkbar bleibt, dies vom Dienersinn der Herren, wie selbst Christus diente und Gleiches von den Seinen verlangt (Matth. 20, 25—28.), verstehen, oder für den Eph.Br. näher noch vom liebenden Dienst eines jeglichen Gliedes Kap. 4, 12. 16. — so ist solches διακονεῖν, ἐπιχορηγεῖν doch ganz etwas Andres als das δουλεύειν, welches V. 7. so stark als Bezeichnung des äußeren Standes = δοῦλον εἶναι gesetzt war. Ist es dem Ap. nicht eingefallen, das Knechtsein aufheben zu wollen, so muß er auch das Herrsein dem entsprechend bestehen lassen, hat es bei aller Gleichstellung mit οἱ κύριοι dennoch anerkannt, ja bestätigt, geheiligt. Wenn er selbst 1 Kor. 9, 19. vorangeht: πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα — so will auch dieser stärkste Ausdruck des Eifers nicht etwa sagen, daß er je nur zu einem Timotheus oder Titus einmal gesprochen hätte: Sei du Apostel und ich dein Gehülfe! Grade so muß fest bleiben für diese Welt, was am Herrenstande Gottes Ordnung ist; auch das ὑποτάσσεσθαι ἀλλήλοις Kap. 5, 21. hebt ein christliches, vor Gott verantwortliches κυριεύειν keineswegs auf. Also wir müssen mit Rück. bei τὰ αὐτά sagen: „Was? Das ὑπακούειν freilich nicht, noch das δουλεύειν, aber das θέλημα τοῦ θεοῦ, und zwar ἐκ ψυχῆς, und die εὔνοια gegen sie." Sehr wahr, denn dies τὰ αὐτά kann ja nur eben das meinen, worin der Ap. vorher die δούλους als innerlich freie, liebende Knechte Christi den Herren gleichgemacht hat. Genau zu sagen: allernächst nach V. 8. das ἀγαθὸν ποιεῖν als θέλημα τοῦ θεοῦ V. 6. ist gemeint, dann aber (weil nicht bloß τὸ αὐτό gesetzt ist) eine dem Herrenstand ihrerseits gemäße mannigfaltige Erweisung des Guten, ein ἐκ ψυχῆς, μετ' εὐνοίας κυριεύειν, wie man hiernach ganz V. 5—8. für die Herren mutatis mutandis gleichsam umbilden könnte[1]). Daher ganz richtig Bengel; gleich das Nähere treffend: ea, quae sunt *benevolentiae*, compensate. Amor officia servilia et herilia moderatur. Wie schon Hier. in εὔνοια das tert. comp. fand, auch Theod. οὐχ ἵνα δουλεύσωσιν, ἀλλ' ἵνα εὐνοϊκῶς θεραπεύσωσι — besser noch hieße es: εὐνοϊκῶς (allenfalls διακονοῦντες) κυριεύσωσι. Sehr gut bemerkt

1) Kol. 4, 1. τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα παρέχεσθε ist, wie der gleiche Beisatz (auch ihr habt einen Herrn) lehrt, wirkliche Parallele. Nicht etwa (wie noch Olsh.) δίκ. was die Sklaven zu fordern berechtigt sind auch nach äußerem Recht, ἰσότης daneben die gleichmäßige Behandlung Aller ohne falsches Bevorzugen — ein hier fernliegender Specialgedanke. Auch nicht bloß, was wenigstens besser schon, das Billige neben dem Schuldigen, Theod. τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειαν — sondern es zeigt wirklich eine „Gleichheit mit den Herren" an, insofern eben der Begriff ἴσον als „Billigkeit" auf diesem Grundgedanken beruht, eine „Ausgleichung" des Unterschiedes wie 2 Kor. 8, 13. 14., nur freilich keine das äußere Verhältniß aufhebende. Δίκαιον aber wie Eph. 6, 1. ist = θέλημα τοῦ θεοῦ.

Harl., wie grade der Zusatz ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν zeige, daß τὰ αὐτά nicht auf die Form des Thuns gehe, sondern auf die gleiche Gesinnung unter der andern Form. Ἀνιέναι ist hier gewiß kein bloßes Nachlassen oder Mildern (remittere, relaxare, quod nimis arcte constrictum est), daß dann ein wenigstens gelinderes Drohen herauskäme, sondern ein wirkliches Unterlassen, Ablassen, Loslassen, vgl. Apostg. 16, 26. 27, 40. — vielleicht nicht ohne Anspielung auf das Wegnehmen, Auflösen des Joches, wozu sonst eine mit Härte behauptete Herrschaft wird. Ἀπειλή aber bleibt überall Drohung (wie ἀπειλεῖν u. ἀπειλεῖσθαι 1 Petr. 2, 23. Apostg. 4, 17.), also hier nicht, wie auch v. Meyer's Note dafür „die harte Behandlung" substituirt, Neuere so erweiternd übersetzen [1]). Schon Chrys. freilich verstand so: μὴ φορτικοὶ μηδὲ ἐπαχθεῖς γίνεσθε — Harl. billigt Calvin's Deutung: *sub una specie* vetat, ne contumeliose et atrociter tractentur — findet das Gebot 3 Mos. 25, 43. ganz analog, als ob das dortige פֶּרֶךְ, μόχθος einerlei mit ἀπειλή hier wäre. Wir halten dies nicht nur für sprachlich unbegründet, sondern für ein Verwischen grade des eigentlichen, viel schärferen Gedankens. Daß christliche Herren ihre Sklaven nicht mit Härte behandeln, soll sich schon von selbst verstehen; der Ap. thut es ihnen (in beschämendster Voraussetzung, eben so stärkster Mahnung zum Rechten) gar nicht erst an, von dergleichen etwa wie Sir. 4, 30. noch alttestamentlich abzumahnen. Bengel: Deposita fere a dominis saevitia erat, suscepta fide; nunc etiam minae remittendae. Sogar nicht einmal drohen sollen sie nach sonstiger Weise, nehmlich nicht mit herrischem Sinn, lieblos und hochmüthig, aus eigener Macht, weil sie die Herren sind. Allerdings muß ein Herr grade den Sklaven zu Liebe manchmal Strafe nicht nur drohen sondern auch üben, mithin, wie der himmlische Herr und Vater thut, lieber viel drohen um weniger strafen zu dürfen; und dies hat v. Gerl. übrigens richtig getroffen: „mäßiget, lasset nach das Dräuen, treibt es nicht so weit, als hättet ihr nicht auch einen Herrn über euch" — nur daß wir dies Zugeständniß bei dem Verbot nicht in einer (dann sehr unbestimmte Gränze setzenden, bedenklichen) Bedeutung von ἀνιέντες finden können, so daß ἡ ἀπειλή das für Knechte nöthige, unumgängliche Dräuen (warum dann nicht auch das Strafen genannt?) bliebe, sondern wir verstehen ἀνιέναι voll negativ dem positiven ποιεῖν gegenüber als ein Unterlassen, finden in dem Artikel und Singular τὴν ἀπειλήν [2]) angedeutet, inwiefern das Dräuen

1) Kistemaker: drohendes Wesen — de Wette mit Stolz: Toben — v. Eß: lasset ab von der Strenge.

2) Daher die Vulg. besser statt des verwischenden minas das auch vorhandene minationem gewählt hätte.

unterbleiben soll. Der Ap. nennt so das in dem alten Menschen, im Eigenwillen und Hochmuth Vorhandene, Herausfahrende, das weggethan werden soll, bezeichnet hiemit im gestattenden Gegensatz alles nach Liebesrecht geschehende ἀπειλεῖν als gar nicht mehr eigentliche, solche ἀπειλή.

Nun bekommen zur Begründung die Herren wieder mit ganz gleichem εἰδότες, wie vorhin die Knechte, auch etwas zu bedenken! Schon diese Parallele der Formel scheint uns dahin zu führen, beinahe dafür zu entscheiden, daß jetzt nur von ihnen die Rede sein wird, nur ihr Herr und Richter ihnen in Gegendrohung sich zeigen soll. Zwar hat man jetzt die Recepta ziemlich allgemein verworfen, schon Beng. zog vor, was Lachm. (nach ABD*E. Vulg. Clem. Hier. u. s. w.) gesetzt hat: καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν — es ließe sich auch noch mit Grot. καὶ ὑμ. κ. αὐτ. lesen[1]). Allein wir sind so dreist, diese immerhin ziemlich beglaubigten Lesarten doch nur für ungeschickte Glosse zu erklären: der Gedanke nehmlich, daß der nun genannte Herr der allgemeine Herr schlechthin, folglich auch für die Knechte sei, liegt freilich mit darin, schon in dem unzweifelhaften καί, aber ihn so besonders noch auszudrücken erscheint uns hier höchst unpassend, wie die eben genannte Parallele der Anrede so noch mehr die Schärfe und Bestimmtheit dieser Anrede zerstörend — um so mehr, als die Gleichstellung keines neuen, weitläuftigen Ausdrucks bedurfte, schon V. 6—8. hinreichend immer stärker betont war. Ja, sie folgt sogar noch einmal im allgemeinen Schlußwort: kein Ansehen der Person! aber damit ist's wahrlich auch genug, das αὐτῶν κ. ὑμῶν dazwischen wäre baarer Ueberfluß. Wir lesen also, sei es nun mit FG. κ. αὐτ. ὑμ. oder mit der Rec. κ. ὑμῶν αὐτῶν (Letzteres offenbar bezeichnender), halten uns dafür an die deutliche Rede des hier gewiß gleichen Gedanken aussprechenden Kol.Br. (ohne im Eph.Br. ein unächtes Gleichmachen zu vermuthen), an die wichtige Peschito mit den griech. KVV. Wir verstehen mit Erasmus: et vester ipsorum — obgleich ihr selbst jetzt, hienieden κύριοι heißet, κατὰ σάρκα oder ἐπὶ τῆς γῆς. So ist die Rede jedenfalls viel signifikanter[2]), bezeichnet den einigen κύριος am stärksten als den Herrn auch der Herren, wie diesen gegenüber sich gebührt; nur in diesem scharfen καὶ ὑμῶν αὐτῶν latirt nun der Name κύριοι noch einmal, aber als zugleich aufgehobener in der Gleichstellung. Der Gedanke ist ganz derselbe, wie Pred. 5, 7. vom Höheren über den Hohen, sogar abermals eine Anspielung vielleicht zeigt sich auf des Nikanor freches Wort 2 Macc. 15, 3—5. Dort findet sich wenigstens das abschreckendste Bei-

1) Ein vorkommendes ἡμῶν kann offenbar gar keine Rücksicht finden.

2) Also daß der Ap., wenn er nicht so schrieb, sich im Eph.Br. einen sehr treffenden Ausdruck noch entgehen ließe, den er dann bessernd im Kol.Br. nachbrächte!

spiel einer ἀπειλή mit offen trotzender Verleugnung des Herrn im Himmel: „denn Ich bin jetzt der Herr auf Erden!" was gewiß dem Gedankenzusammenhange des Ap. völlig entspricht. Aus dieser Anspielung lernen wir dann zugleich, daß der Ap. in seiner abbrechenden Rede an die κυρίους wirklich zuletzt noch die Herren und Herrscher nach weitestem Begriff, nicht bloß der Sklaven, im Sinne hat. Daß ferner ὁ κύριος ἐν οὐρανοῖς nicht der „altisraelitische Gottesname" sein kann (wie B.-Cruſ. meint), ist sicher aus des Ap. Sprachgebrauch, namentlich in diesem Briefe; auch steht ja nicht κύρ. ἐν οὐρ. beisammen, sondern κύριος ist nothwendig für sich zu lassen, dann ἔστιν ἐν οὐρ. zu verbinden. Dies „im Himmel Sein" Christi, des V. 1. 4. 7. 8. genannten Herrn, weiset bedeutsam sowohl zurück als voraus. Das Erstere ist auch nicht zu übersehen: dieser Herr, den christliche Herren ja kennen und bekennen, wie das εἰδότες daran sie mahnt, hat auch einst gehorcht und gedient als Knecht unseres Heiles! Daß er aber jetzt im Himmel ist, erinnert dann weiter (wie Harl. richtig sagt) an Ihn als Den, ὃς καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ (1 Theſſ. 4, 16. 2 Theſſ. 1, 7.) — und dies bleibt allerdings der Hauptgedanke, die drohende Verweisung auf den Richter, wie auch das Folgende lehrt. Ihr Herren sollt in seinem Namen, als seine Abbilder, nach seinem Vorbilde Herrschaft üben in Liebe, damit ihr mit allen „Knechten Christi" die Vergeltung des Guten empfanget; wo nicht, so wird er auch das Böse vergelten und euch thun wie ihr gethan. Diese Verweisung auf Recht und Gericht ist hier vollständig am Platz, in Bezug auf christliche sowohl als andere Sklaven, welche der Herr hätte; daß (nach Harl.) der Ap. bloß auf die allgemeinere Sphäre des Rechts, nicht auf die engere der christl. Bruderliebe deßhalb verweise, weil er ja auch das Verhalten gegen heidnische Sklaven umfassen müsse, scheint uns gesucht und unbegründet. Denn hier zu unterscheiden, etwa die gläubigen Sklaven insgemein als ἀδελφοὺς ἀγαπητούς (wie Philem. 16. im vertraulichen Privatbriefe) zu empfehlen, wäre jedenfalls unziemlich: der Ap. bleibt bei derjenigen Sphäre, in welche noch immer auch unter Christen (der Bruderliebe unbeschadet, die sogleich in ἀδελφοί V. 10. ihren Wink bekommen soll) das Verhältniß der Herrschenden und Dienenden als solches gehört, fordert das Rechte von beiden Theilen, insofern sie eben Knechte oder Herren sind, mit ganz entsprechender Verheißung oder Drohung.

Daß, wie bei Gott dem Herrn, so bei Christo dem Herrn und Richter kein Ansehen der Person ist, bringt endlich mit Absicht schlagend einen allbekannten locus communis, der aber bis in's Tiefste nie genug beherzigt werden kann, als letzten Beweisgrund herbei, deutet hiemit noch verhallend an die zu gewartende κρίσις ἀπότομος ἐν τοῖς ὑπερέχουσι

Weish. 6, 6. Es ist unnöthig, Wort oder Begriff hier erst neu zu erörtern, man sehe Hiob 34, 19. 5 Mos. 10, 17. 2 Chron. 19, 7. Apostg. 10, 34. Röm. 2, 6. 11. Gal. 2, 6. Jac. 2, 1. besonders aber Weish. 6, 5—9. vergl. Sir. 35, 15. Dies προσωποληψία οὐκ ἔστι gibt dem Ap., wie es in der Sache liegt, zugleich den allgemein zusammenfassenden Schluß her für den ganzen Abschnitt, welcher von den verschiedenen Ständen innerhalb der Gemeinde sprach: auch den härtesten Gegensatz hat er ausgeglichen, Alle gleich gemacht vor dem Richter wie in dem Erlöser, ohne darum die Gemeinde der allzumal freien wie allzumal dienenden Brüder in Christo revolutionär zu stellen gegen Ordnungen der Welt, die selbst in der Ausartung noch Ordnungen Gottes bleiben — und kann zum Ende schreiten mit τὸ λοιπόν, ἀδελφοί. —

Der Schluß, zu dem wir hiemit kommen, ist im Plane des Ganzen tief gegründet, der unausgedrückte Zusammenhang und Uebergang daher zwischen V. 9. und 10. will auch in der Tiefe wohl gefaßt sein. Sehr oberflächlich rasch aber gehen die neuesten Ausleger darüber hinweg: „nicht ohne den Widerstreit der alten ungöttlichen Neigungen und Gelüste sei das Heil zu bewahren" — der Christ müsse eben auch kämpfen — das nun sage der Ap. noch und zeige die Waffen des Sieges. „Aus dem Besondern in's Allgemeine zurückkehrend" — hiemit, nicht ganz ohne Wahrheit, aber doch viel zu zerfließend allgemein macht Olsh. die ganze Sache ab! Ein wenig näher streift v. Gerlach an den Punkt: der Ap. ermahne noch zum Kampfe — „als ob zuletzt es ihm noch besonders darum zu thun gewesen wäre, daß doch Niemand glaube, er habe das Ziel schon erreicht." Aber genau zu sagen, vielmehr dies Kämpfen zum Siege, wovon er jetzt spricht, ist selber das Ziel alles christlichen Verhaltens, zu welchem der zweite Theil des Br. mahnet, also das Reden hievon allerdings nothwendig das Letzte. Als im Plane des ganzen Br. noch rückständig wird also diesmal sehr natürlich ohne Uebergang (durch die gleich zu besprechende, nur so zu verstehende Formel τὸ λοιπόν) eingeführt: das Ziel alles würdigen Verhaltens der Gemeindeglieder, Ziel oder Letztes nehmlich für das Bestehen der Gemeinde noch auf Erden. (Besonders am Ende der Tage, vor der Zukunft des Herrn wird recht eigentlich der böse Tag V. 13. eintreten, also zugleich das Letzte hier im prophetisch-typischen Sinne des Briefes an die Gemeinde!) Das gilt nun den aus allen Ständen zusammengefaßten Brüdern allgemein und gleich — woraus wiederum die Aechtheit dieser Lesart sich ergibt. Für den Kampf zum Siege gilt es, freilich schon allezeit, sonderlich aber am Ende der Gemeinde das ausdauernde Wandeln oder Bestehen in der Kraft Gottes! Wie sich dies Ganze V. 10—18. zum Abschluß noch einmal in der herr-

schenden Trichotomie des Br. ordnet, wolle der Leser im O. Pl. hinten vorläufig überblicken, bis wir es im Einzelnen auslegend nachweisen; wir bitten für's Erste nur scharf in's Auge zu fassen, wie der Ap. hier, indem er freilich zum Allgemeinsten, gewissermaßen auch zum ersten Grundsatz alles Christenlebens (Kampf gegen die Anfechtung, gegen den bösen Feind) zurückkehrt[1]), damit dennoch die Zukunft der Gemeinde meinen muß, in welcher grade der entscheidendste Konflikt noch übrig ist oder bevorsteht. Ich werde bauen Meine Gemeinde, sprach der Herr, und wenn dies Bauen, ohne früher vollendet zu sein, fortgehet bis an's Ende, so gehört auch dazu die Verheißung: und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen! Wir wissen aber aus dem weissagenden Worte sonst reichlich, daß in der letzten Zeit die böse Macht von Unten her, welche die Menschheit durchaus in's Todtenreich ziehen will, noch einmal sonderlich losgelassen auftritt, um an der Gemeinde der Lebendigen Gottes dennoch zu Schanden zu werden. Für diesen bevorstehenden Kampf und Sieg insonderheit hat der Ap. sein λοιπόν geschrieben, und unsre Zeit fängt uns das immer gewaltiger an aufzuschließen, sie zeigt uns auch im Lichte der Erfüllung, wie bedeutsam hier grade diese prophetische Mahnung folgen muß auf das kurz vorher Gesagte. Wußte der Ap. der Gemeinde für alle Zeiten keine andre Verfassung vorzuzeichnen, als das gehorsame Behaupten, allein wahre Herstellen der allgemein menschlichen Gottesordnungen in der Unterordnung — nun so merken wir ja wohl: der böse Tag kommt eben dann, wenn durch Satans Herrschaft in der Welt um die Kirche her und zwischen die Kirche hinein sich Niemand mehr unterordnen oder gehorchen will, dadurch aber des Dräuens der (von des Teufels Gnaden!) aufgeworfenen Herren ohne Scheu vor dem Herrn im Himmel nur desto mehr wird. Ja dann gilt es der Gemeinde, die noch allein es vermag, zu halten was fallen soll, in Demuth des Dienens ihre Herrschaft zu behaupten mit rein geistlicher Macht, und schon die Gründung im Gehorsam der seit Kap. 5, 22. bezeichneten Ordnungen ist der vorausgenommene Anfang ihrer Rüstung.

**V. 10.** Was übrig bleibt, meine Brüder: werdet stark in dem Herrn, und in der Macht seiner Stärke.

Mit Harl. weisen wir ab die Lachmann'sche Lesart, welche τοῦ λοιποῦ vorziehen will, denn die allein sichre Bedeutung dann: hinfort,

1) Wie A. H. Francke von unserem Text einmal gesagt hat: „Siehe da führt der Ap. auf den rechten Grund des ersten Evangelii 1 Mos. 3, 15. da es heißt: Ich will Feindschaft setzen u. s. w."

fernerhin (wie die Formel bei Paulus nur Gal. 6, 17. vorkommt) — paßt allerdings nicht hieher, wohl aber ganz das ihm an Schlüssen so geläufige τὸ λοιπόν. Zwar heißt auch dies einigemal posthac (Apostg. 27, 20. 2 Tim. 4, 8. Hebr. 10, 13.) so wie etwa caeterum (1 Thess. 4, 1. Phil. 3, 1.) als formula *progrediendi* (wie Beng. zu Phil. 3. sagt), allein eben im Letzteren gehet es bereits über zur formula concludendi, wie Phil. 4, 8. 2 Thess. 3, 1. 2 Kor. 13, 11. was Grot. nennt: locutio ad finem festinantis. Luther's einfaches „Zuletzt" ist fast eben so treffend als v. Meyer's wohlgemeinte Berichtigung „Uebrigens" (Vulg. de caetero) — denn man muß Letzteres doch auch erst verstehen wie Erasm. quod superest. Was dem Ap. noch, damit er vollständig schließe, zu sagen rückständig ist oder übrig bleibt, eben das ist auch, was der Gemeinde noch übrig bleibt, bevorsteht: der zunehmende Kampf bis auf den letzten und härtesten. Ganz in gleicher Weise rechtfertigt sich ferner aus dem innersten Zusammenhange der oft fehlende, von Lachm. allerdings nach seinem Prinzip zu streichende Beisatz ἀδελφοί μου, welchen dagegen der Syr. vollständig und die Vulg. wenigstens ohne μου vertritt. Hier sagen wir keineswegs mit Harl., die Worte könnten aus den ähnlichen Schlüssen mit τὸ λοιπόν herübergekommen sein, sondern wir sind überzeugt, sie dürfen auch hier durchaus nicht fehlen. Wenn Olsh. gemeint hat: „für die Auslassung der Anrede spricht sehr der Umstand, daß P. im ganzen Br. die Leser nicht ἀδελφοί anredet" — so gilt unsrem Gefühle vielmehr das Gegentheil, denn es ist nicht anzunehmen, daß der Ap. nicht wenigstens Einmal am schicklichen Ort so angeredet habe. Der schickliche Ort aber ist nicht bloß im Allgem. schon (wie anderwärts bei P. und hier noch einmal V. 23.) der Schluß des Br., sondern Beng. sagt eben so schön als wahr: Nusquam magis milites *fratrum* invicem titulo utuntur, quam in acie [1]). „Aufregend" (wie B.-Cruf. kurz hinsetzt) oder ermunternd ruft er sie so noch einmal zusammen für diejenige Union, welche der ganze Br. gepredigt hat, welche doch der stärker beginnende Kampf unsrer Zeit nicht länger tauben Ohren predigen möge! Wahrlich es gilt mit ganzem Ernste, daß wir als Brüder in die Schlachtordnung rücken. Aber neben diesem Hauptgesichtspunkte für die sogleich folgende Mahnung hat das ἀδελφοί sogar noch einen andern, eben so bedeutsamen Bezug auf das Vorhergehende, vermittelt dennoch zugleich, wenn auch nur in Einem andeutend hingeworfenen Gedanken, den Uebergang und ist auch darum nicht zu entbehren. Die wieder allgemeine Ermahnung der aus allen Ständen jetzt zusammengefaßten Brüder will sagen: ihr seiet

1) Nur daß er wie Olsh. bei der Bemerkung vorher: hoc uno epistolae loco — den V. 23. übersehen hat.

nun Männer oder Weiber (denn die „Schwestern" gelten ja wahrlich mit) — Eltern oder Kinder, Herren oder Knechte; namentlich und zunächst für das Letzte bringt so der Ap. mit feinster Schicklichkeit noch den rücksständigen Wink nach für die Herren, daß auch die Sklaven ihre Brüder sind, und geht im freundlichen ἀδελφοί μου mit gutem Beispiel voran.

Hier also haben wir die ächte Freiheit und Gleichheit der göttlichen, geistlichen Republik, in welcher mit Recht und Wahrheit, wie jetzt Jemand für die Urwahlen bitter spöttisch beklagt hat — „der Prinz von Preußen und sein jüngster Lakai" gleich viel bedeuten. Im Streite, für die Kriege des Herrn, stehen sie Alle, Mann für Mann, als Brüder zusammen, da gibt's keinen Amtsvorrang, keinen Adel, keine priesterliche Bevollmächtigung, kein Ober- und Unterhaus, keine Garde, keine Marschälle, nur Einen, der keinen Reichsverweser braucht, selber das Haupt, auch der Feldherr und Generalfeldmarschall ist, Jeden unmittelbar selbst mit Stärke rüstet und auf seinen Posten kommandirt. Da gibt's auch zuletzt keine andern Mauern, Schanzen und Ordnungen mehr (vielleicht erleben wir's oder unsre Kinder) — wie wir schon im Ueberblick (S. 4.) zuvor gesagt: der ganze Br. an die auf Erden gegenwärtige, streitende Gemeinde kann prophetisch für ihre letzte Zeit nur schließen mit der Kampfregel und Rüstung für die rechten „Brüder" des Ap. insgesammt; denn die κοσμοκράτορες dringen als πνευματικὰ τῆς πονηρίας wirklich noch bis in die ἐπουράνια der Gemeinde Christi, kein Zaun der (irdischen, äußerlichen) Macht oder Ordnung kann und soll hier das Feld rein, den Tempel heilig erhalten, bis der große Kampf und Prozeß grade auf diesem Gebiete zum Siege geführt ist. Hier also haben wir die rechte, siegreich bleibende regula fidei für Theorie und Praxis zugleich, die wahre Kirchenordnung als Schlachtordnung aller im Geiste, in dem Herrn gerüsteten Brüder. So wenig etwa zuletzt das Edictum Constantini die Kirche in der Welt fest und sicher machte, vielmehr von daher der schlimmere Kampf mit dem eindringenden κοσμοκράτωρ datirt — eben so wenig wird uns in der gesteigerten Wiederholung der ersten, typischen Geschichte nun irgend eine Macht helfen außer der Macht des Herrn — in Ihm allein haben wir unsre Schanze, Festung, feste Burg, und es gilt zuletzt gänzlich gegen Satans Land- und Weltsturm die allgemeine Volksbewaffnung und Bürgerwehr im Geiste, zu der freilich nur die rechten „Brüder" des Apostels gehören. Wie ganz anders zeigt uns Gottes Wort hier den Weg, als der Katholicismus! Welch eine tröstliche Bestätigung darin für das Prinzip der evangelischen Kirche, dieser unsichtbaren und doch sichtbaren, die nur mit dem Geist im Worte streitet!

Die auch 1 Kor. 16, 13. mit ähnlichen Ausdrücken gegebene, zuerst

ganz allgemeine Mahnung lautet: ἐνδυναμοῦσθε! (Vgl. 2 Tim. 2, 1.) Hier bezieht sich der Ap. in zurückblickendem Zusammenschluß auf das Ende des Lehrtheiles Kap. 3, 16. 20. und verbindet dies mit Kap. 1, 19. wo wir schon das Nöthige über das hier wiederkehrende κράτος τῆς ἰσχύος gesagt. Ferner im ermahnenden Haupttheile war die aus der Lehre herübergenommene καινότης ζωῆς im Einen Leibe der Grund, in der Mitte zeigte sich das Wandeln als φῶς ἐν κυρίῳ, jetzt am Ziele gilt es κράτος, δύναμις, ἐνδυναμοῦσθαι. Sehr unbefugt, auch etwas unsicher versucht B.-Cruſ. die Bemerkung: κύριος ist hier wohl Gott; vielmehr wird absichtlich bedeutsam jetzt eben so von der Macht und Stärke Christi in der Gemeinde geredet, wie Kap. 1. von der des Vaters in Christo, vgl. Phil. 4, 13. Der Herr ist hier (wie Rieg. sehr zutreffend sagt) der Stärkere, der über den Starken gekommen ist und immer noch kommt — unser „in dem Herrn" ist das ganze Geheimniß unserer Stärke gegen den Teufel gleich voran. Dieser Herr, der nach V. 9. jetzt im Himmel ist (merke nochmals einen Zusammenhang!) über alle Gewalten erhöhet, hat einst auf Erden vorgekämpft und führt mit der gleichen Macht und Rüstung den Kampf in den Seinen hinaus. Fast möchten wir in dem ἐνδυναμοῦσθε schon einen wortspielenden Anklang finden an das gleich folgende ἐνδύσασθε, wie selbst δύναμαι, δύνω, δύω etymol. Zusammenhang haben könnten; wenigstens meint der Ap. ein Ergreifen der Macht des Herrn im aneignenden, anziehenden Glauben. Zwar ist nicht etwa ἐνδυναμοῦσθαι medial zu nehmen (sich stärken), sondern der Ap. stellt auffallend genug unser Stark- und Gestärkt-Werden, das Pass. in den Imperativ; wie er das aber nur meinen kann, sagt er uns eben sogleich im Folgenden — daher Flatt in seiner Art sehr wohl auslegt: Ἐνδύσασθε, so gewiß ihr auf Gottes Beistand rechnen könnt, so nöthig ist Selbstthätigkeit und Gebrauch (Aneignung) der Mittel, die Gott zum Widerstande darreicht.

**V. 11.** Ziehet an die volle Rüstung Gottes, daß ihr bestehen könnet gegen die listigen Anläufe des Teufels.

V. 10—13. legt den Grund, indem zuvor, ehe der Fortschritt des Rüstens und Kämpfens mit Specialität sich darstellt, im Allgemeinen das Ergreifen der Rüstung Gottes als hochnöthig motivirt wird: gegen List und Macht des Teufels! Wiederum allgemein grundlegend hiebei gilt noch V. 10. 11., wo zuerst mit eigentlichem Ausdrucke (Kraft des Herrn) dann im Bilde (Rüstung) dasselbe gesagt wird; hierauf näher eingehend (wie wir sagen: dem Weg entsprechend) eine schon specialisirende

Bezeichnung des Kampfes V. 12. und endlich die Hinweisung auf das Ziel des Kampfes, den Sieg in V. 13. Wie bedeutsam übrigens jetzt die Persönlichkeit jedes Einzelnen zu ihrem Rechte, wie zu ihrer Pflicht kommt, haben wir, weil dies für den ganzen Ermahnungstheil gilt, schon bei dessen Anfang (oben S. 6.) erinnert; beim Kampfe tritt das natürlich besonders entscheidend hervor, vgl. 5 Mos. 1, 41. Die Rüstung, Gerüstetheit, Wehrhaftigkeit eines Jeglichen ist eben das Leben und Stehen seiner Persönlichkeit in dem Herrn. Sehr falsch unterscheidet Beng. V. 10. und 11. als Antecedens und Consequens: Qui robur intra se habent, hi demum ad panopliam gestandam apti sunt [1]) — als ob diese πανοπλία hier etwas zu Tragendes, Aeußerliches wäre noch außer dem Starksein in dem Herrn! Vielmehr bleibt grade der Grundgedanke, wie uns die ganze Schilderung lehren wird, daß nur innerlich, persönlich angeeignete Attribute der in Gott geheiligten Menschheit als Rüstung gelten: das ἐνδυναμοῦσθαι und ἐνδύεσθαι ist Dasselbe, nur verschieden ausgedrückt. Ferner πανοπλία (LXX. 2 Sam. 2, 21. für חֲלִיצָה — Hiob 39, 20. ferner Judith 14, 3. Weish. 5, 18. 2 Macc. 3, 25.) ist offenbar das anzuziehende, den ganzen Leib deckende, den Krieger vollständig hinstellende Ganze der Bewaffnung, wie schon 2 Macc. 3, 25. die ganz goldleuchtende Erscheinung, Hiob 39, 20. περιέθηκας dabei [2]), dann überhaupt der Sprachgebrauch zeigt, s. die Stellen bei Flatt u. A. Wenn Harl. mit Rück. diesen genaueren Begriff bezweifeln will, so ist das nur ein Mißverständniß, als ob „schwere Rüstung im Gegensatze zum Leichtbewaffneten" gemeint sei; diese Substitution paßt freilich nicht, übrigens aber bleibt πανοπλία (schon als vorangestellter Inbegriff der nachher specialisirten Einzelstücke) gewiß die ganze oder (mit Pass.) „volle Rüstung" — wie die KVV. dies mit Recht urgiren, Ambros. treffend universitas armorum sagt. Grade daß keine halb oder leicht Bewaffneten hier etwas ausrichten, soll mit großem Ernste behauptet werden, die ganze Rüstung (wie sich in der organischen Einheit hernach zeigen wird) muß beisammen sein; wo ein Stück fehlt, ist's nicht richtig, vielmehr ist nicht denkbar, daß Einzelnes wirklich ganz, Anderes gar nicht vorhanden sei [3]).

1) Und eben so falsch nach ihm Rieger, welcher V. 10. bloß von einem „sich stärken in dem Herrn" (1 Sam. 30, 6.) d. h. Muth fassen versteht und sagt: Bei einem guten Streiter ist innerlicher Muth und dann äußerliche Kriegsrüstung nöthig!

2) Auch 2 Sam. 2, 21. חֲלִיצָה das Auszuziehende und Abzunehmende, exuviae.

3) Rieger: „wie sie denn auch sich nicht trennen läßt." Dies noch genauer, als bei Pass. die Mahnung, daß man kein Waffenstück vergessen, keins verachten müsse — nach Calvin: „wie der Soldat, der zum Kampfe seinen Helm anthut und seines Schildes vergißt." Man darf etwa zum Bilde herabsteigend so reden, der Sinn des Bildes aber geht auf unzertrennliche Einheit.

So wenig diese Rüstung etwas Aeußerliches ist, eben so wenig auch etwas aus Einzelstücken Zusammengesetztes, obgleich nur so, daß es diesen Schein gewinnt, davon beschreibend, eingehend geredet werden kann.

Gottes Vollrüstung — so heißt sie nicht bloß als die „von Gott ertheilte, verliehene" — arma, quae offeruntur, suppeditantur a Deo. Schon etwas besser trifft die jedenfalls tiefer gehende Bedeutung dieses Ausdrucks z. B. Matthies, wenn er sagt: daß sie „aus lauter göttlichen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, und mit Rücksicht hierauf äußerlich die von Gott ertheilte genannt werden kann." Denn in der That, wie zuletzt das Schwert des Geistes eben selber der Geist ist, so auch die Wahrheit, obwohl uns angeeignet, doch ursprünglich die Wahrheit Gottes, ferner die Gerechtigkeit Christi, der Friede des h. Geistes u. s. w. Die ganze πανοπλία τοῦ θεοῦ ist völlig parallel nichts Anderes als τὸ κράτος τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, nehmlich τοῦ κυρίου, Gottes in Christo. Stehen wir ἐν κυρίῳ, dann ist Gottes Macht, durch das Anziehen Christi, des neuen Menschen vermittelt, auch in uns, wie sie in Christo war, als er den gottmenschlichen Kampf kämpfte. Also: die Rüstung Gottes, womit Gott selbst einst als kämpfender Mensch angethan war! Dies endlich ist allein die erschöpfende Deutung, wie die prophetische Stelle Jes. 59, 16—19. erweiset, welche, wie allgemein anerkannt ist, der Ap. sogar im Einzelnen vor Augen hat. Es fehlt viel daran, daß (nach Harl.) der Ap. sich nur im Allgem. an die Analogie dieser Stelle halte, denn Anziehen, Panzer und Helm sind ja ganz dasselbe; ferner spricht Jesaias dort nicht bloß überhaupt von „Besiegung der Feinde," sondern recht eigentlich von der ersten Zukunft Christi, die Widersacher zum Heil zu überwinden und umzuwandeln [1]). Sogar sonder-

1) Die Exegese des Jesaias nach Plan und Zusammenhang (die wir hoffentlich bald mittheilen werden) erweiset dies unwidersprechlich; wir können hier nur aus dem Ganzen unseres Vorrathes greifend ein wenig andeuten. Kap. 58—60. enthält eine nochmals dringende Einladung der Abtrünnigen zu Gottes Heilsordnung, und zwar in drei Ansätzen: wenn Kap. 58. im Gegensatze mit dem Pharisäismus als Hauptcharakter der Zeitgenossen Jesu (an Kap. 56. 57. knüpfend) gedacht ist, so ferner Kap. 59. im Gegensatze mit der Verstockung (dem folgenden Zeitalter Israels), endlich Kap. 60. richtet sich fast ganz verheißend an das wiederkehrende Israel. In Kap. 59. wird mithin zuerst (nach der Einleitung V. 1. 2.) bis V. 15. die Verstockung, die Hülflosigkeit in der Sünde geschildert, um nun die Verheißung der dennoch durchbrechenden Gnade folgen zu lassen. Also ein Kommen des Erlösers für Jakob V. 20. 21. (vgl. Röm. 11, 26.) — mit dem Arm und der Macht seines Geistes, in fortgesetzter, endlich durchbrechender Wirkung seiner gnädig überwindenden Gerechtigkeit, seines Heiles! Die Ausdrücke V. 17. sehen dabei natürlich auf das erste Kommen Gottes in der Menschheit Christi zurück und reden so von dem fortgehenden Kommen durch die Gemeinde, welche dieselbe Gottesrüstung trägt. Daß V. 18. 19. durchaus nur von Liebes-Vergeltung, mit Gutem das Böse überwindendem

lich von derjenigen Kraftwirkung dieses eintretenden Helfers und Vermittlers (מַפְגִּיעַ V. 16. wie Kap. 53, 12.), welche sich weiter fortsetzt in seiner dem verstockten Israel und den harrenden Inseln gegenüber bereiteten Erstlingsgemeinde, dem Volk und Heer, in dem Er selbst lebt und seiner erlösenden Selbstdarstellung Kraft, Geist und Eifer fortwirkt[1]). Man sehe nun aus dem so verstandenen Grundtexte der apostolischen Rede schon im Voraus, wie die Gemeinde in Christo mit ihrem versöhnend, mittlerisch eintretenden Kampfe (das Werk ihres Hauptes hinausführend) nur die außermenschlichen Mächte der Bosheit richtend, abweisend überwinden, dadurch aber grade für die Menschheit siegend endlich der Bekehrung Israels und dem Reich des Herrn über alle Heiden die Bahn brechen soll. Wo denn anders bietet sich uns dar die Kraft der Stärke des Herrn, als (nach Eph. 1, 19. 20.) in der Menschheit Jesu Christi, in welchem Gott selber einst also gerüstet war, daß wir nun dieselbe Rüstung Gottes anziehen können? Wiederum, wird unser Kampf in dieser hinausführenden Nachfolge zur Vollendung des Werkes wohl eine andre Absicht haben dürfen, als dieselbe, die in Christi Vorgange zuerst galt, das Ueberwinden des Starken, auf daß seine Gebundenen frei und erlöset werden? Hiemit stimmt nun auch die andre Stelle bei Jesaias Kap. 11, 5., welche der Ap. (wie sich zeigen wird) ebenfalls gleich Anfangs berücksichtigt, recht zum Zeugniß, daß wir gegürtet und gerüstet sein sollen wie Christus war. Dagegen das Buch der Weisheit Kap. 5, 17—24. hier gar nicht zunächst als Parallele gelten kann, weil dort der apokryphische Schreiber etwas ungeschickt die Stelle des Jesaias nicht sowohl nachbildet als mit Umänderungen für die Zukunft des Herrn zum Gericht anwendet. (Daher die Kreatur, der Helm des Gerichtes anstatt des Heils, das Schwert des Zornes anstatt desjenigen Wortes, welches jetzt noch das Evangelium des Friedens ist, endlich sogar auch bei Gott feurige Pfeile, Blitze des Verderbens.)

*Πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς* ist eine Verbindung völlig wie Kap. 4, 12. *πρὸς τὸν καταρτισμόν, δύνασθαι* blickt noch einmal auf *ἐνδυναμοῦσθε* zurück und zeigt uns eben die ganze Rüstung als die Kraft des Herrn in uns — s. nochmals V. 13. *δυνηθῆτε*, V. 16. *δυνήσεσθε*. Ferner *στῆναι πρός τινα* ist bekannte phrasis bellica, dem *φεύγειν* entgegengesetzt, noch nicht ganz das absolute *στῆναι* am Ende von V. 13. (siegreich das Feld behalten) aber doch dasselbe andeutend und zwar so, daß wir sehen: gegen

Siege zum Durchbruch des Geistes auch in den Widersachern redet, ist jedem Unbefangenen klar zu machen.

1) Rache und Eifer V. 17. ist zu verstehen wie Kap. 61, 2. 9, 7. denn V. 19—21. zeigen ja deutlich, daß גְּמֻלוֹת und גְּמוּל V. 18. nicht das Zorngericht meint.

den Feind stehen und stehen bleiben ist schon der ganze, schwere Sieg! Welch eine gewaltige, gefährliche Macht mithin muß derselbe haben! Diese Macht wird bald V. 12. stark bezeichnet, zuvor aber lesen wir πρὸς τὰς μεθοδείας — mit Bezug auf Kap. 4, 14. wo dies Wort schon erklärt wurde, nur daß jetzt der Plural theils die Mannigfaltigkeit der konkreten Fälle, theils die Hartnäckigkeit des wiederholten Angriffes bezeichnet. Zwar hat B.-Cruf. nicht unrichtig bemerkt, das Wort gehe eigentlich aus dem Hauptbilde, dem des Kampfes heraus, zur List über; allein er weiß dies zur Auflösung des Widerspruches nicht weiter zu verfolgen, wie sich gebührt. Grade diese listigen Anläufe voran sollen uns nehmlich lehren, daß der ganze, nachher im Bilde des offenen (sogar nahe ringenden) Kampfes geschilderte Streit dennoch eigentlich ein tief inneres Ringen mit den aus dem Versteck der Finsterniß andringenden Pseudo-Geistigkeiten ist, also voran die geistige, höchstgefährliche Natur dieses Kampfes feststellen. Mag der Feind aber noch so listig kommen, das treue Wort Gottes nennt ihn, deckt ihn uns auf, reicht uns damit schon das erste Mittel der Ueberwindung dar: es ist der Teufel! So nur in dieser einzigen Stelle hier der einfache, wohlbekannte Name doch expreß gebraucht vom Herrscher und Obersten aller der Geister und Mächte, die sogleich V. 12. nennt! Das heißt: verachte diesen Namen nicht! Wenn zunächst als Gegenstand unsres Kampfes dawider Alles gilt, was Sünde heißt (Hebr. 12, 1. 4.), was uns zur Sünde verführen, von der Heiligung zur Seligkeit abbringen will — so lehrt uns der Ap. mit dem ganzen Wort Gottes weiter, daß im Hintergrunde dieser entgegenstehenden Macht und Wirkung, als die eigentliche Macht ein Heer böser Geister unter seinem obersten, den ganzen Plan des Feldzuges mit höchster List leitenden Feldherrn lauert und anläuft. Die Kinder des Unglaubens, in denen Satan sein ungestörtes Werk noch hat, sind's nicht, gegen die er umschleichende, Blößen suchende μεθοδείας brauchen muß; wir aber, die ihm abgesagt und den Krieg erklärt haben, bekommen ihn zum erbittertsten Widersacher, und wer in den Himmel will, hat die ganze Hölle wider sich. Welch ein Kampf gegen den Starken, der auch eine πανοπλία hat (Luc. 11, 22.) — lauter von seinen geschäftigen Geistern regierte, erfüllte Menschen als die ihm abzugewinnenden Geräthe der Bosheit (σκῦλα, σκεύη, Matth. 12, 29.) — wie nothwendig die Rüstung Gottes gegen den Teufel! „Der Hauptton liegt auf dem Gegensatze: Gottes — des Teufels. Die Macht, die euch gegenüberstehet, sagt P., ist eine so gewaltige und kampfübende, daß nur Gottes Macht ihr überlegen ist; darum greifet zu Gottes Waffen, wenn ihr nicht besiegt werden wollt." (v. Gerlach.)

**V. 12.** Denn nicht (eigentlich nur) ist uns das Ringen (auferlegt) gegen Blut und Fleisch, sondern gegen die Fürstenthümer, gegen die Gewalten, gegen die Weltherrscher der Finsterniß dieses Weltlaufs, gegen die Geistigkeiten der Bosheit, (und zwar) in dem Himmlischen.

*Πάλη*, von *πάλλειν*, werfen, schwingen, sieben, schütteln (daher *πάλη* zunächst auch Staub) kommt nur hier vor und bedeutet das Ringen: Vulg. colluctatio, Erasm. lucta. Zwar hat schon der Syr. es nur für pugna, certamen im Allg. genommen, Rück. will eben so, da wenigstens *παλαίειν* und *καταπαλαίειν* im Gr. häufig genug diesen weiteren Sinn habe, Harl. dekretirt desgleichen, die eigentliche Wortbedeutung sei hier eben so wenig als in *πανοπλία* zu urgiren; wir erlauben uns aber zu widersprechen und den Sinn der gewiß nicht gleichgültigen Wahl des seltnen, bezeichnenden Wortes festzuhalten. Grade wie *μεθοδείαι* scheinbar nicht zum Uebrigen paßte, dennoch eben zur Deutung dafür diente, so ist es auch hier, denn beide Ausdrücke sind verwandt, indem bei'm nahen Ringen insonderheit die List in der Gewalt Anwendung findet. Freilich, ein Gepanzerter mit Schild und Schwert und ein Ringer — das geht eigentlich im sonstigen Bilde nicht zusammen, allein der Ap. redet klüglich, um uns von oberflächlicher Deutung des Bildes wegzuweisen. Im geistlichen Kampfe vereinigt sich's wohl: die *μάχη* (wie der Ap. mit Absicht nicht gesagt hat) dringt eng und listgewaltig an uns, wie Leib an Leib in der *πάλη*, dennoch wiederum bedarf es dafür einer *πανοπλία*, freilich nicht einer übergezogenen, sondern einer in der rechten Deutung wahrhaft angezogenen, einer Kraftbekleidung unsrer ganzen Persönlichkeit selbst. Sich den Feind vom Leibe halten, bloß gegen ihn hauen und schießen wie etwa sonst im Kriege, geht hier durchaus nicht an. Der Kampf, den wir zu kämpfen haben (dies meint ja der Artikel), ist ein ringender, naher! [1])

Die Formel *σὰρξ καὶ αἷμα* für Menschen, Menschliches ist bekannt; das oft dabei genannte בשר ורם kommt im A. T. noch gar nicht vor (Spr. 11, 17. nur bei Luth.), wohl aber im Rabbinischen, sonst gibt Sir. 17, 31. die einzige Parallele vor dem N. T. Eben so bekannt ist im Allg., obwohl in seinem eigentlich metaphysischen und zugleich physiolo-

1) Die Lesart *ὑμῖν* (obgleich Syr. It. und ein paar wichtige Codd.) empfiehlt sich uns keineswegs durch inneren Werth (wie Rück.) oder durch Autorität und die gleiche Form der zweiten Person im Uebrigen (Olsh.) — sondern wir finden mit Harl. höchst natürlich, lieber sogar nöthig, daß der Ap. begründend allgemein redet, sich selbst nicht vergißt. Auch Meyer u. de Wette haben *ἡμῖν* behalten.

gischen Grunde wenig durchdrungen, daß Fleisch und Blut die menschliche Natur, menschliches Wesen in jetziger Beschaffenheit nach dem Sündenfall anzeigt, also das Menschliche wo nicht in seiner Sündlichkeit, so doch in seiner Unzulänglichkeit an sich für das Göttliche, in seiner Schwachheit, Niedrigkeit jetzigen Standes, wo Fleisch und Blut mit einander das Leibesleben konstatiren; worüber 1 Kor. 15, 50. Matth. 16, 17. Gal. 1, 16. zu vergleichen, hier nicht auch vollständig zu erörtern sind. Wir bemerken etwa nur: wenn Gal. 1, 16. Matth. 16, 17. uns allerdings die Sündlichkeit mit einzuschließen scheinen, so meinet dagegen 1 Kor. 15, 50. nur die Schwachheit (V. 43.) und Verweslichkeit, wozu dann Hebr. 2, 14. tritt. In letzterer Stelle begegnen wir auch (nach richtiger, schon von Beng. gebilligter Lesart) derselben Umstellung, die wir hier im Eph. Br. ohne Variante haben: αἷμα καὶ σάρξ — deren Sinn höchstwahrscheinlich (wie eben Hebr. 2, 14. vgl. mit Apostg. 17, 26. lehrt) in der bestimmten Hinweisung auf die Entstehung des Menschen, die Bildung des Fleisches aus dem Blute (Weish. 7, 1. 2.) gesucht werden muß, wonach dann des Fleisches Verderben und Schwachheit seinen uns noch näheren Grund und Anfang im Blute hat. Daß übrigens Matth. 16, 17. und noch deutlicher Gal. 1, 16. das Menschliche sowohl in uns selbst als außer uns meint, so den allgemeinen Begriff zusammenfaßt (Paulus hat sich weder mit seiner eigenen Menschlichkeit noch mit andern Menschen besprochen, dem Petrus hat's auch kein Andrer geoffenbaret) — setzen wir voraus, um dasselbe hier anzuwenden. Zwar nicht eigentlich eine menschliche Persönlichkeit meint die Formel (wie Harl. will), sondern schließt gewiß, ja sogar primo loco das eigne Fleisch und Blut ein, womit ein Jeder sonst schon zu streiten hätte; aber es greift dann doch weiter: nicht gegen solche Menschen von Fl. u. Blut, solch menschlich Ding und Wesen. Die fernere, sehr gewöhnliche Bemerkung, daß οὐκ auch hier keine absolute Negation sei, sondern (wie oft genug) verstanden werden müsse: nicht sowohl, nicht allein — lassen wir uns nicht nehmen. Wir geben Winer (§. 59, 7.), dem Harl., Olsh. u. A. sich anschließen, insoweit Recht, daß der in solcher Sprachform ausgedrückte Gedanke die Aufmerksamkeit vom Negirten gänzlich weglenken, es gleichsam rhetorisch verneinen will als das jetzt nicht Gemeinte (daher etwa: nicht eigentlich, nicht so daß es darauf ankäme dabei) — dennoch ist hiemit nicht zu übersehen, daß in solchen Fällen für die Sache, die Wirklichkeit das Negirte seine partielle, zugestandene Wahrheit behalten soll. Und einen solchen Fall haben wir offenbar auch hier: der Ap. will mit seinem wegräumenden, tiefer dringenden οὐκ — ἀλλά gewiß zugleich eingestehen und erinnern, daß wir zuvörderst mit Blut und Fleisch zu kämpfen haben, ja daß dieser Kampf, auch nur

so betrachtet, schon schwer genug wäre; er kann und will den Streit mit eignem Fleisch und andern Menschen hier gewiß nicht unbedingt leugnen oder außer allen Zusammenhang setzen mit demjenigen, welchen er nun allerdings eigentlich meinet. Insofern übersetzt Pass. ganz richtig: „nicht allein" — und legt dies S. 667. trefflich aus. Wahrlich, schon menschliche Feindschaft, Anfechtung, Versuchung von außen, schon unser eigen Fleisch und Blut kann uns viel zu schaffen machen, hier ist schon ein harter Kampf, das müssen wir zuerst dabei denken, um nun die ganze Gewalt der Steigerung, des in der Negation den schlimmeren Grund aufdeckenden Oxymoron zu verstehen: in Vergleich mit Satans Macht, oder wenn er und sein Heer nicht dahinter wäre — ist das Alles nur ein Geringes, nur Fleisch und Blut! Folglich, auf jeden Fall kann alles mit ἀλλά Folgende jetzt nur Nichtmenschliches, in Ansehung der feindseligen Gewalt Uebermenschliches, eben Satanisches meinen [1]), auch die κοσμοκράτορες und πνευματικά sind nicht anders zu deuten. Bengel behält auch Recht: *pone* homines, qui nos infestant, *latent* spiritus. Das Teuflische wirkt in, unter und hinter dem Menschlichen, welches ja Satan (nach Christi Ausspruch) zu seinem Rüstzeug und Geräth hat, vergl. was wir schon oben S. 132. 133. gesagt, so wie die tiefsinnig dahin weisende Stelle Jes. 24, 21.[2]) Von der Schlange her hat sich der Teufel in die Kreatur versteckt, sonderlich aber, seit ihm Fleisch und Blut offen und dienstbar geworden, hat er daran sein Versteck und Werkzeug. Wir sollen also bei unserem Texte die bösen Geister nicht unmittelbar zu sehen und greifen uns bemühen, wie die Ziegel auf den Dächern in Worms; wir sollen wissen, daß auch Christus durch Petri, der Pharisäer und der un-

1) Die Deutung auf menschliche Mächte mithin à la Teller und Cramer bedarf keines Widerlegens, und Oet. sagt recht: darin erkenne man die Methodien des Teufels, daß er manche Gelehrte so thöricht zur Schriftverdrehung mache. Wenn vor einiger Zeit noch Schenkel (Die Wissensch. u. d. Kirche S. 69.) es beklagte, daß „die Schriftlehre von dem Bösen bis zur Personifizirung eines bösen Grundwesens ausgesponnen werde" — so sehen wir nun einmal hier in der Schrift diese Lehre viel weiter noch bis zu vielen Personen ausgesponnen und der Ap. bleibt sehr ferne davon zu lehren: „daß der Teufel als Person für den wahren Christen nichts mehr sein solle!!" Oder uns (wie weiland Corrodi in seinen Beitr. faselte) gegen die Meinung vom Einflusse Satans, nicht bloß gegen Irrthümer, die aus der Sinnlichkeit kommen, zu wappnen!!

2) Das Heer der Höhe meint dort weder die Sterne, noch (nach Ab. Esra, Corn. Agrippa de occulta phil. III, 21.) so schlechthin bloß die vorgesetzten Engel der Völker und Länder (hier natürlich die bösen Volksgeister, nicht die danielischen), sondern dieselben höheren κοσμοκράτορες hinter den irdischen, von welchen unser Ap. spricht, vgl. Jes. 27, 1. Umbreit, der mit Gesen. zoroastrisch an die verehrten Gestirne und Engel denkt, hat eben so Unrecht als sein Recensent (Ev. Kirchenz. 1843. S. 333.), welcher die Könige der Erde für die rechte Exegese erklärt.

term Kreuze Spottenden Mund schärfer sogar angefochten worden als das erstemal in der Wüste; wir sollen im wundersam grauenhaften Zusammenstimmen aller sonst so babylonisch verwirrten menschlichen Feindschaft gegen Gott in Christo dennoch eben die μεθοδεία des Einen, die μεθοδείας der Vielen dahinter erkennen, uns die rechten Feinde, die unter der Hülle von Fleisch und Blut anlaufen, zeigen lassen — „damit es uns nicht gehe, wie jenem Haushunde, der seines Herrn Haus bewachen wollte und von einem bösen Menschen, der sich hinter einem Baume versteckte, mit Steinen geworfen wurde. Aber anstatt dem versteckten Bösewichte zu Leibe zu gehen, fuhr der Haushund auf die Steine los!" Dasselbe hat uns der Herr schon Luc. 12, 4. 5. gerathen. Daß der Apostel, der im ganzen Römerbriefe nur zuletzt Kap. 16, 20. hinwirft, hier im Eph.Br. so ungewöhnlich aufdeckend von Satans Macht und Mächten (vgl. schon Kap. 2, 2. 4, 14. 27.) redet, hat seinen guten Grund in der ganzen Anlage des besonders offenbarenden Briefes, wie Beng. treffend angemerkt hat, und wir haben gar nicht nöthig, mit demselben Beng. u. A. die (ohnehin abzuweisende) Beziehung auf Ephesus (wo man die bösen Geister in Zauberkünsten sonderlich kennen gelernt hatte) dazuzunehmen. Auch Johannes im ersten Briefe Kap. 2, 14. zeigt uns den Argen als den zu Ueberwindenden, stellt sogar ähnlich wie hier Paulus das Wort Gottes als die Waffe hin. Wir wollen das recht verstehen, auch den scheinbaren Gegensatz des Teuflischen mit Fleisch und Blut nicht anders fassen, als daß wir den Zusammenhang mit höchster Vorsicht wohl uns merken [1]).

Als emphatisch, den Widerstand gegen die starken Feinde hervorhebend gibt sich dem einfachen Gefühle sogleich zu erkennen das unverbunden stets wiederholte πρός. Dieselbe Wiederholung aber, näher betrachtet, scheint uns noch zweierlei zu beweisen: einmal (wie Rück. richtig schon fühlt), daß die verschiedenen Bezeichnungen dieser Feinde nur parallel stehen und nicht verschiedene Klassen, Abtheilungen, Rangordnungen (wie Oetinger es mit großer Zuversicht nahm) gemeint sind; sodann auch (worauf meines Wissens noch Niemand aufmerksam gemacht hat), daß die neue Präpositionsbestimmung ἐν τοῖς ἐπουρ., welche so dem hervorgehobenen, fortgeführten πρός gegenüber tritt, ebenfalls wie dies auf den

1) Also nicht, wie v. Meyer (Blätter f. höh. Wahrh. III, 90.) sich versehen hat, als er schrieb: „Hätten wir bloß mit Fleisch und Blut zu kämpfen (in jedem Sinne dieses Ausdrucks), so wäre es Materie und Unwesentliches, so thäte es auch wohl der natürliche Muth, welcher auch schon Geist ist." O nein, diese ganze Hypothesis ist unberechtigt, der Kern und das Gift aller Feindschaft und Anfechtung in Fleisch und Blut, sogar in seiner bloßen Schwachheit oder guten Meinung (wie wir an Christo sehen) ist Satans eingedrungene oder eindringende Macht; unser natürlicher Muth aber, unser (nicht Christi) Geist ist selber noch Fleisch.

ganzen Satz ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη gehen muß, worüber hernach das Nähere. Was ist nun das Anordnungsprinzip der vier verschiedenen Bezeichnungen? Beng. meint wohl zu kurz ab: tribus commatibus notatur potentia hostium, quarto natura et ingenium — denn man frägt wieder: warum das Eine dann dreimal? Wir fassen lieber trichotomisch: erstens die Macht (dies wieder doppelt, um allerdings die Mannigfaltigkeit und Unterordnung in dieser Macht anzudeuten, an Kap. 1, 21. zu erinnern, die bösen Geister „als gefallene Engel mit den Engelnamen zu benennen," wie v. Gerl. sagt) — zweitens das Gebiet ihrer Macht: Welt, Finsterniß, dieser Weltlauf — drittens endlich, was Beng. natura et ingenium nennt, die allgemein zusammenfassende, zugleich tiefste Bezeichnung ihrer geistig-bösen Art. Das ist nun wirklich eine stets näher zu Leibe rückende Steigerung: Herrschaften und Gewalten an sich gingen uns vielleicht noch nicht so viel an — aber sie wollen gegen uns die Welt behaupten, in der wir ebenfalls, zum Theil wenigstens, leben und stehen, dazu ist Finsterniß oder Versteck ihr Element und Gebiet — endlich rücken sie uns als Geistwesen am nächsten mit ihrer Bosheit!

Κοσμοκράτορες (Tertull. mundi tenentes) — dieser Ausdruck findet sich im Rabbinischen wieder: von einem irdischen Allherrscher wie Sanherib; dann sogar pathetisch ungeschickt von den vier Königen im Kriege mit Abraham (über welche viel gefabelt wurde); und von dem Engel des Todes in Vajikra Rabba und Schir haschirim Rabba, s. Buxt. s. v. קוסמוקרטור. Ferner kommen bei Jamblich. und im Test. Salom. Elementargeister und Dämonen unter diesem Namen vor; der Ap. hat also gewiß einen für hohe Gewalt bei Menschen oder Geistern damals gebräuchlichen Ausdruck treffend gewählt — gewiß nicht (wie Harl. meint) in dem bereits abgeschwächten Sinne für „Herrscher" überhaupt [1]), sondern als dargebotenes Wort, in welchem κόσμος noch seine Bedeutung behält. Er will damit mehr als einen Bezug winkend umfassen: einmal exaggerirend andeuten, daß nicht bloß Ein ἄρχων τοῦ κόσμου sei, sondern auch die Vielen unter ihm sich in dieselbe Weltherrschaft theilen, Jeder gewissermaßen ganz dieselbe inne hat in der Einheit dieses höllischen Heeres; ferner zu verstehen geben (was mit dem vorhin Bemerkten stimmt), daß die äußerlich erscheinenden Weltherrscher unter den Menschen (1 Kor. 2, 6. 8.), die κοσμοκράτορες in diesem nächsten Sinne bloß Repräsentanten, Werkzeuge ganz anderer sind, welchen der Name viel eigentlicher zukommt [2]). Ihr Gebiet nun, obgleich schon in κόσμος angedeutet, wird bedeutsam näher

1) Indem uns der Beisatz τοῦ σκότους dennoch keineswegs „überflüssig" erscheinen wird.

2) Als ob er sagte: wenn wir mit den „Weltherren" kämpfen, so haben wir's mit

bezeichnet durch σκότος, weil eben Welt und Finsterniß zusammengehört, weil sie wirklich schleichende, tückische „Nachtgespenster" sind in einem ganz andern Sinne noch, als an der physischen Finsterniß damit zusammenhängend sich darstellt. Wo noch Finsterniß (im Sinne von Kap. 4, 18.) — da auch noch dieser Geister ungestörtes, ganz entsprechendes Gebiet! Worin ferner zugleich liegt, daß sie nicht offen über die sie Kennenden und Erkennenden, sondern im Dunkel der Unwissenheit, welche sie überall fördern und wirken, aus dem Versteck hervor ihre Macht üben, ihre Pfeile schießen. Damit man dies aber wohl verstehe und bei σκότος nicht etwa nur an die materielle Finsterniß denke statt der ethischen so zu sagen, bedarf allerdings der Ausdruck abermals einer Bestimmung, welche wir in τοῦ αἰῶνος τούτου finden. Zwar fehlen die Worte τοῦ αἰῶνος in bedeutenden Autoritäten, auch Vulg. Syr. und bei vielen Vätern, werden daher schon von Griesb., dann von den Meisten gestrichen; auch Harl. ist ganz entschieden dagegen, ihm folgt Olsh. und findet das Einschieben sehr erklärlich, weil zu σκότος fürerst ein τοῦτο gar nicht zu passen scheine. Dennoch sind wir, ohne darum (was in solchen Dingen unmöglich) es beweisend aufdrängen zu können, überzeugt, daß der Ap. keineswegs den seltsamen Ausdruck σκότος τοῦτο (die Finst. des gegenwärtigen Weltlebens — Olshausen: „die hier verbreitet ist, in der auch ihr lebt?") gebildet hat, wohl aber mit αἰὼν οὗτος verdeutlichend und rückblickend nach seiner Weise an Kap. 2, 2. erinnern wollte. Wir sagen mit Flatt: man konnte wegen κοσμοκράτορες dies nochmalige αἰών (das man nicht recht verstand) für überflüssig halten — finden es aber so gerechtfertigt, daß es wirklich zur Deutung für σκότος τοῦτο doch mitgedacht werden müßte, behalten also mit B.-Cruf. den Beisatz als gewiß ächt. Wie dann κόσμος und αἰών sich gar wohl noch unterscheiden, siehe bei Beng. ausführlich: das Erste bezeichnet mehr die räumliche Extension so wie die Beschaffenheit des Gebietes an sich, das Andre (worüber wir zu Kap. 2, 2. verhandelt haben) mehr den in die gegenwärtige Periode beschränkten cursus et sensus mundi — so daß man wohl αἰὼν τοῦ κόσμου, nicht aber κόσμος τοῦ αἰῶνος sagen kann. Im Letzteren also tritt noch hervor die zugleich tröstliche Restriktion: bene quod *non* sint omnitenentes, παντοκράτορες — quod non regant εἰς ἀεί — denn der αἰὼν μέλλων steht im Lichte, ja soviel die Heiligen Gottes im Lichte leben, sind sie schon von der Gewalt der Finsterniß emancipirt.

Uebrigens gewaltig genug hebt sich nun der vorhin gesetzte einfache Name διάβολος als Oberherr solcher Gewalthaber hervor! Und insoweit die

den rechten, unsichtbaren zu thun. Die ἐξουσίαι verkörpern sich auch im Laufe der Zeit stets mehr durch abbildliche κοσμοκράτορες.

Heiligen anderseits noch in der Welt leben, obwohl schon in's Himmlische versetzt, Inhaber des Geistes, dennoch dies Himmlische, dieses heilig und göttlich Geistliche in der Welt und gegen die Welt behaupten sollen, dringen ihnen die bösen Mächte nahe genug, so nah als nur sein kann zu Leibe oder vielmehr zu Geiste! Dies Letztere liegt mit stärkster Steigerung im Folgenden. *Πνευματικὰ τῆς πονηρίας* — Vulg. ganz gut spiritualia nequitiae [1]) — zeigt sich auf jeden Fall als neuer, allgemeiner Begriff der vorher Genannten, kann keine besondre Klasse bedeuten, denn alle diese Wesen sind Geister, dazu böse. Also die Art, wie sie herrschen und anfeinden, wird aus ihres Wesens Art hervorgeholt und so bezeichnet, worin zunächst das abschließende Oppositum zu „Blut und Fleisch" liegt. Wiederum kann doch nicht schlechthin *πνευματικά* für *πνεύματα* stehen [2]), weil der Ap. für so ungewöhnlichen Gebrauch sonst bekannten Wortes gar keinen Anlaß hätte, sondern es wird eben ein den konkreten Teufeln absichtlich, ihre Art und Wirksamkeit zu bezeichnen, beigelegtes Abstraktum sein: die Geistigkeiten — Geistwesen wäre schon zu konkret. Sehr gut hat Beck (Lehrwissensch. I, 251.) davon geredet: von der geistigen Naturhaftigkeit des Bösen im Gegensatze zu dessen irdisch verkörperter Erscheinung in Fleisch und Blut, von dem geistig Bösen (im Gegensatze des sinnlich Bösen), dessen höchste Stufe Selbstvergötterung ist. Wir verstehen in dem Ausdruck nicht bloß die Hinweisung auf die geistig feine, behende, starke, durchdringende Natur der Teufel selbst (denn alles das läge schon in *πνεύματα* für sich), sondern mehr noch auf die dem entsprechende Art ihres Wirkens und Eindringens, welche als geistig in allerlei Geist und Geistigkeit, ja Schein- und Aftergeistlichkeit sich vermittelt. Wie einst mit innerlich recht ergriffenem Sinne Hamann (hieroph. Briefe, IV. 274.) zürnend ausrief: „Lebt denn kein Mönch mehr, stark in dem Herrn und in der

1) Dagegen Erasm., Beza etc. willkührlich und falsch spirituales astutiae, als ob *πνευματικαὶ πονηρίαι* stände — gegen welche sprachlich unhaltbare Deutung Harl. richtig behauptet: der abhängige Genitiv erweise den substantivischen Gebrauch des Adjektivs.

2) Wie Beng. meint, am Ende noch: pro quodam copiarum genere, mit Vergleichung von *ἱππικόν* Dfsd. 9, 16. oder sonst *στρατιωτικόν* und Aehnliches, also *πνευματικὰ* scil. *τάγματα*, wie bei Zosim. *πεζικὰ τάγματα*. Wozu bei B.-Cruſ. nach de Wette und Meyer Aehnliches (*τὰ ναυτικά, τὸ πολιτικόν, τὰ ληστρικά*) gefügt wird, bei Harl. ein wenig besser der Sprachgebrauch, welcher die Art einer Gesammtheit durch das Neutr. des Adject. bezeichnet. Allein das Alles paßt nicht in's N. T., nicht hieher: weder eine Geisterei oder Geisterschaft (wie Reiterei oder Bürgerschaft) ist *πνευματικόν* (also auch nicht Plur. Geisterschaaren, wie Harl. will), noch läßt sich mit Winer und Olsh. das ganz anders beschaffene *δαιμόνιον* parallel stellen; denn dies Adject. *πνευματικός* hat im N. T. seine zu bestimmt ausgeprägte Bedeutung, als daß wir nicht im Bezuge hierauf die Erklärung suchen müßten.

Macht seiner Stärke, zu kämpfen mit den — schönen und starken Geistern unter dem Himmel, die sich ihres gesalbten Namens schämen und lieber Theisten heißen mögen dem Gott dieser Welt zu Ehren?" Was würde er erst rufen gegen die jetzigen Atheisten, die eitel Geist ausrufen und haben, sogar schon als Zeitungsphrase zu Pfingsten den „heil. Geist der politischen Erkenntniß" — ja blasphemisch den „Geist der Revolution!" Wirklich, dahinter sind auch Geister und Geistigkeiten, aber die in ihrem Geistsein doch nur böse sind — welches eben der entsetzliche, vorhandene Selbstwiderspruch der dämonischen Unnatur ist als Natur gefaßt. Die Teufel können als Geister zum Theil bis jetzt noch, was sie als Engel konnten, ihre Einflüsse gehen aber ἐκ πονηρίας εἰς πονηρίαν, in lauter πονηρία! Dieser Beisatz (gewiß wieder τῆς πονηρίας nicht bloß für πονηρά) wagt es fast, über die wirklichen „Personifikationen" des διάβολος und seiner Heere noch eine letzte, abstrakte, die πονηρία zu setzen, obgleich dann V. 16. doch wieder ὁ πονηρός damit zusammenfallen muß. Πονηρία als ingenium entspricht so dem σκότος als regio, vielmehr bringt es die innere Deutung dafür nach.

Je geistiger, nach den ersten, erschöpften Wegen der Fleischlichkeit, sich der Abfall der Menschheit in der Masse des Verderbens, also auch das dem entsprechende Irren der Gemeinde gestaltet, desto stärker tritt auch, stets gleichen Schritt haltend, um einzudringen, die satanische Wirksamkeit durch πνευματικά hervor, so daß auch dieses Wortes vollste Wahrheit für die letzte Zeit gehört [1]). Nochmals zu sagen, man soll nicht kurzweg πνεύματα verstehen [2]), sondern wie genau diese πνευματικά den ächten πνευματικοῖς der Christen entsprechen, denen sie sich einmengen wollen, wird sich sogleich ergeben, wenn wir das freilich schwierige ἐν τοῖς ἐπουρανίοις betrachtet haben. Daß hier ἐν dem πρός parallel den Ort oder Kampfplatz der πάλη bezeichne, nahmen wir vorhin schon voraus, müssen jedoch jetzt erst von vorn entwickeln, was wir lesen, um den Sinn gründlich zu treffen, Falsches mit Grund wegzuräumen.

Von selbst sich richtende Ausflüchte alter und neuer Zeit bei Seite gethan, bleibt als erste, sehr nah liegende Frage: ob nicht etwa die ἐπουράνια hier dem ἀήρ Kap. 2, 2. gleich seien? Denn so ein weiter, gewaltsamer Schritt eigentlich, ganz neu betrachtet, von jenem ἀήρ zu die-

---

1) Wir fangen's an zu erfahren, doch wenn die ἀρχαὶ κ. ἐξουσίαι sich recht als κοσμοκράτορες werden habilitirt haben (merke auch diesen Fortschritt), bringt wohl die Zukunft noch viel mehr!

2) Wie Gregor. Nyss. setzte, wie die Auflösung in πνεύματα πονηρά (etwa für φύσεις πνευματικαί) lange gegolten hat, noch de Wette wenigstens übersetzt: Geister der Bosheit im Himmel!

sen ἐπουρανίοις ist — bereits nach Hieron. Zeugniß hätte sich omnium doctorum opinio dazu entschlossen, auch Harl. reiht sich getrost an die lange Reihe, und befriedigt sich mit der Erklärung: „daß τὰ ἐπουρ. hier in lokalem Sinne den uns zunächst umgebenden Luftraum bezeichne, denn nur in diesem Sinne könne ἀήρ und τὰ ἐπουρ. promiscue gebraucht werden." So fehlt es jetzt nicht an glossirten Bibeln, die uns sagen wie v. Gerl.: „die himmlischen Orte seien der niedere, sichtbare Wolkenhimmel, die Luft — wie ja so auch von Vögeln des Himmels die Rede sei [1]);" ein Allioli übersetzt endlich frisch drauf: in der Luft. Allein so gern wir den lokalen Sinn des ἐν zugestehen (die Verbindung nur ist noch die Frage), so wenig vermögen wir doch mit dem „ungewöhnlichen Ausdruck" τὰ ἐπουρ. auf diese Weise fertig zu werden, zumal er im Br. bisher, wie Harl. selbst sagt — „nur zur Bezeichnung des Himmels als der Heimath alles dessen, was göttlich ist, diente." Wenn auch Kap. 2, 2. (wie wir dort sahen) keinesweges eigentlich vom Gebiet und Ort bloß der Geister die Rede war, ferner hier πνευματικά so wenig nur gleich πνεύματα ist, als dort ἐξουσία so etwas meinte — nun dann zeigt sich doch das promiscue Gebrauchen des Himmlischen für den niederen Luftraum als gar zu seltsam, völlig unbefugt. Wir bitten unsre Auslegung zu Kap. 1, 3. 20. 2, 6. nachzusehen, um einzusehen, daß jetzt das gleiche Wort unmöglich für so etwas gemißbraucht, gleichsam entweiht werden könnte. Dann müßten wir ὑπουράνια lesen gegen alle Mss., wie freilich bereits nach Photius Etliche wollten, wie Syr. dreist ܫܡܝܐ ܬܚܝܬ setzt, Luth. unter dem Himmel — aber das ist baare Willkühr. Hier haben wir offenbar, wie ein Paralleles zu dem täuschenden πνευματικά, so einen Gegensatz mit σκότος τοῦ αἰῶνος τούτου vorher, während Kap. 2. ἀήρ parallel mit αἰών war. Sollten wir also (zweitens) lieber mit v. Meyer's Anmerkung an die höhere und niedere Luftregion zusammen denken, den Hiobischen Satan und Offb. 12, 7. 10. vergleichen, also verstehen, daß diese πνεύματα, von denen πνευματικά steht, noch irgendwie wirklich im Himmel Recht und Raum hätten, relativ zur Erde gesprochen? Das wäre dann etwa wie (mehr typisch, weniger scharf bestimmend) מָרוֹם Jes. 24, 21. ihnen zukommt. Das gäbe wohl gar wieder zweierlei Gebiete und Klassen, die Weltherrscher der Finsterniß vorhin, jetzt sonderliche Geistigkeiten sogar noch höher hinauf. Wie wenig auch das angeht, zeigt uns das (bereits besprochene) gleiche πρὸς und der

1) Diese kindlich anschauliche Redeweise der Naturbetrachtung liegt aber wieder himmelweit ab vom scharf genauen, in die eigentlichsten Verhältnisse dringenden Sprachgebrauch unseres Briefes, und selbst Luc. 8, 5. meint damit noch den unschuldigen Schein. S. meine Reden Jesu II, 90.

ganze solcher Klassifikation sonst widersprechende Zusammenhang, selbst wenn wir das ἐν als lokal sogleich unmittelbar verbinden dürften [1]). Κόσμος und σκότος bleibt nun einmal das alleinige Gebiet sämmtlicher bösen Geister, die dem ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος gehören, sie sind keine οὐρανοκράτορες. Folglich bezeichnet unsre Formel hier durchaus nicht der Feinde heimathliches Gebiet, weder das jetzige noch das ehemalige, durchaus nicht ihren „Aufenthaltsort," wie noch Olsh. will und abermals rein willkührlich für ἐπουρ. die mittlere Bedeutung erfindet: „geistige Welt im Gegensatz zur materiellen."

Dennoch bleibt für τὰ ἐπουρ. die in den früheren Stellen gefundene lokale Bedeutung natürlich fest [2]): wie also nun? Jetzt wird es Zeit, die oben schon vorausgenommene Bemerkung über die Konstruktion des ἐν zu bestätigen! Zwar wäre gegen die unmittelb. Verbindung mit πνευματικά nicht grade das Fehlen des Artikels entscheidend (wie wir Harl. zugeben), aber theils eine gewisse Ueberladung schon, die dann entstände, theils die offenbar nachdrückliche Nebenordnung des ἐν neben das fortgeführte, darum nur einfach geltende πρός, theils endlich der Sinn spricht dawider. Nicht das heimathliche Gebiet, die regio der Feinde bezeichnet der Ap., sondern das Gebiet ihrer Wirksamkeit von ihrer Heimath aus, ihres ein- und vordringenden Einflusses, das insofern ihnen und uns gemeinsame des Kampfes, kurz den Kampfplatz, so daß wir zwei Bestimmungen haben: die Feinde und die Wahlstatt bei diesem Streit. Bestimmungen, die beide gleichmäßig an dem Hauptsatze hängen: ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρός — ἐν. Wir finden dies keineswegs gegen die Wortstellung oder den Sprachgebrauch, wie Harl. will, der sich dabei durch die halb falsche Deutung von Matth. irren läßt, sondern halten es insofern eher mit Rück. und B.-Cruſ., wenn der Erstere entscheidet: „die Grammatik verweise diese Worte zum Hauptsatz" — der Andere: „ἐν τ. ἐπ. ist zu πάλη zu ziehen, sonst wird die Konstr. überladen." Freilich wir haben viel tieferen Grund noch als dies. Matth. behält halb Recht, dagegen seine Uebersetzung des übrigens richtig konstruirten ἐπουράνια — „in dem

1) Nur zur Selbstwiderlegung dient dann die vom innern Widerspruch eingegebene neue Ausflucht Bengel's, welcher die Feinde diesmal als *captivos* in regia sein läßt! Rück. nennt diesen Vorschlag mit Recht unbrauchbar, da es mit Gefangenen keinen Kampf mehr gibt; er ist wirklich (auch bei dem großen Schriftforscher) einmal eben so thöricht, als wenn Semler und Storr herausbrachten: qui in coelo *fuere*, qui coelestes *origine* sunt.

2) Wenn es dort nicht himml. Güter waren, so bleibt auch jetzt unmöglich die schon von Chrys. u. Theod. ausgehende Deutung: Kampf um himml. Güter, respectu bonorum coelestium — abgesehen von der unerweisbaren Vertauschung des ἐν mit ὑπέρ, περί, διά. Nur so viel ist Wahres hieran, daß neu mit dem Hauptsatze verbunden wird.

himmlischen Reiche, dem durch Christum offenbar gewordnen Himmelreiche" (von uns bereits zu Kap. 1, 3. S. 56. unten abgewiesen) — eben so gewiß verworfen werden muß als die wunderliche Wendung, welche auch Rück. nach dem rechten Anlaufe nimmt: „ein Kampf nicht auf gleichem, festem Boden (wie nicht gegen Fleisch und Blut), sondern in die Luft hinaus!" Keine Vertiefung in das Bild, wonach wir hier nicht Dogmen, sondern bloße Bilder hätten, vermag zu rechtfertigen, daß der Ap. sein bisheriges ἐν τοῖς ἐπουρανίοις hier gebraucht hätte für εἰς ἀέρα 1 Kor. 14, 9.

Die Sache, die denn doch wohl im Bilde zugleich eine sehr ernste Wirklichkeit, ein Dogma des Aufschlusses für die Kämpfer enthalten möchte, verhält sich so. Wiewohl Christus nach Kap. 1, 20. 21. über Alles, was Macht und Gewalt heißt, erhöhet in den ἐπουρανίοις herrscht, wiewohl wir in Ihm nach Kap. 2, 6. schon in dieselben (sich herabneigenden und uns emporziehenden) ἐπουράνια versetzt sind — so können doch grade in diese unsre ἐπουρ. hinein die Feinde noch Ausfälle der Einwirkung thun, Einflüsse schicken, Pfeile werfen, versteht sich aus ihrem σκότος heraus, aber doch so, daß ein von diesen πνεύμασι kommendes πνευματικόν mit unseres himmlischen πνεῦμα Gebiet und Element sich fälschend mengen will; kurz wir haben's mit ihnen innerhalb dieser ἐπουράνια zu thun. Sie haben Lust und Macht: „wohl gar dicht am Ziele unsrer Berufung, mitten zwischen das Himmlische hinein, das aus Gottes Gnade schon in uns ist, doch noch den Kampfplatz, unsre arme Seele, für sich zu behaupten[1])." Und zwar sehr natürlich darum dies Eindringen von ihrer Seite: weil wir nicht nur zugleich noch mit Fleisch und Blut innerhalb ihres Gebietes stehen, also hier nahe Gränzberührung Statt findet, sondern weil wir sogar, theils angreifend, theils um deßwillen uns einlassend, in ihr Gebiet eindringen, weil die ἐκκλησία mit dem zu gewinnenden κόσμος, der himmlische Geist mit den Geistigkeiten der Bosheit herablassend sich einlassen muß. O daß alle jetzigen Kämpfer dies verständen und, anstatt fliehend sich abzusondern, die Freiheit des Bösen so nahe vertragen lernten, wie die alten Christen[2])! O daß wir endlich, mit Aufrichtig-

---

1) Wie ich schon 1829 gepredigt habe. Es sei mir erlaubt, zum Zeugniß meines frühen, gleichen Verständnisses wie zur Vervollständigung des jetzigen Kommentars auf zwei Predigten über die Epistel des 21. Trin. zu verweisen: in den Bibl. Predigten, Kempten 1832. — in den Epistelpredigten, Halle 1837.

2) Pfenninger (Sokratische Unterhaltungen, II. 397.) hat darüber ein treffliches Predigtfragment. „Die Juden zur Zeit Christi mußten sich's gefallen lassen, mit Sadducäern auf und nieder in die Synagoge und auf den Markt, in den Tempel und auf's Rathhaus zu gehen, und bekanntlich war der Oberpriester manchmal in selbsteigener Per-

keit zu allererst gegürtet, in uns recht fänden, wie der Ap. so Recht hat, wie auch mikrokosmisch mitten in den ἐπουρανίοις unseres Geistes, des mit Fleisch und Blut kämpfenden, des predigenden und betenden[1]) sogar noch πνευματικὰ τῆς πονηρίας zu überwinden bleiben! — Der Ap. berichtigt also nachträglich ein sehr gefährliches Mißverständniß des Kap. 1, 20 ff. und 3, 6. Gesagten: als ob die bösen Mächte nun ganz machtlos in unserem Himmlischen gar nicht mehr wirken und schaden könnten. Wie er schon überhaupt diese Eröffnung über den Kampfplatz ganz wohl Nachdrucks halber (zum Διὰ τοῦτο V. 13. hinüberleitend) an das Ende des Satzes stellen konnte[2]), so hängt sie vollends freilich zunächst mit dem zuletzt von den Feinden Gesagten zusammen, wir verstehen jetzt erst ganz die πνευματικά. Wie Kap. 2, 2. von einer ἐξουσία, die auch ein πνεῦμα ist, die Rede war, grade so nennt uns der Ap. jetzt πνευματικά, Wirkungen, Einflüsse, lockende und lügende Gestaltungen der von dem πονηρός und seinen πονηροῖς ausgehenden πονηρία, welche sich scheinbar den guten πνευματικοῖς 1 Kor. 12, 1.[3]) zur Seite oder gegenüber stellen — nur für die rechte Kritik des ächten, lauteren Geistes allerdings an der πονηρία stets kennbar irgendwie. So mengen sie sich in und unter die (deßhalb dazugestellten) ἐπουράνια oder πνευματικὰ ἀγαθά, ἀληθῆ als Pseudo-Geistigkeiten[4]) — und hier nun gilt es die πάλη, ein

---

son ein solcher Ungläubiger. — Denket weiter einmal an das unstudirte Christenvolk, was das zum Selbstdenken und zur Toleranz für ein frisches Volk sein mußte — was die für tausend Einwendungen, Gegengründe und Widerlegungen sich täglich vorsagen lassen mußten, und sich drein schicken, wenn die Gemahlin eine Heidin, oder der älteste Herr Sohn ein Sadducäer, und der Geistliche ein sonntäglicher Christuslästerer war und blieb, und sie so in Haus und Markt, bei Tisch und Bett zusammen leben mußten und froh sein, wenn man sie nicht fortstieß!" Unsre Leser verstehen ja wohl, welche Toleranz damit nicht gepredigt werden soll: nicht ein gutheißendes, ruhig lassendes Sichdreinschicken, nicht eine Anerkennung des Bösen — wohl aber das Einsehen und Geltenlassen, wie die „Freiheit zu denken" selbst in Mitte dessen, was man äußerlich „Kirche" nennt, weil sie prinzipiell frei gelassen werden muß, immer neu sich einmengendes Böse gebiert, und wie dies am Ende nur auf der gemeinsamen Wahlstatt der ἐπουράνια ἐν τῷ κόσμῳ, Geist gegen Geist überwunden werden kann.

1) Vergl. Schmieder, das hohepr. Gebet, S. 6.

2) Während Harl. verlangt, solch ein Gedanke müßte dann an der Spitze stehen.

3) Auch der Satan läßt mit Zungen reden, weissagen u. s. w. — übt nach Umständen Auslegung oder Askese, theoretisch und praktisch, daß es eine Art hat; wiederum selbst offen heraus für den Abfall macht er seinerseits ähnliche Kräfte und Gaben geltend, fängt selbst schon an Bibeln zu schreiben, wird auch noch Wunder thun.

4) „In himmlischen Nachäffungen" — damit ahnt Oetinger (Epistelpred.) den wahren Sinn, obgleich er sonst falsch geistliche Haufen oder Schaaren als eine besondere Klasse versteht.

Ringen, wie sonst Leib an Leib, so wirklich Geist an Geist, ja fast zu sagen Geist in Geist [1])!

**V. 13.** Darum ergreifet die volle Rüstung Gottes, auf daß ihr könnet widerstehen an dem bösen Tage, und Alles ausrichtend stehen (bleiben).

Man fühle den Nachdruck dieses wiederholten Aufforderns mit diesem Darum: weil es einen solchen Kampf gegen solche Feinde gilt! Die Waffen eures Streites müssen darum auch nicht fleischlich, sondern geistlich, göttlich wider und über die teuflischen Geistigkeiten sein! 2 Kor. 10, 3. 4. Die Hinweisung auf den endlichen Sieg entspricht jetzt in der Trichotomie für V. 10—13. dem Ziele; weil jedoch der ganze Abschnitt wieder grundlegend im größeren Ganzen ist, lesen wir in διὰ τοῦτο die zurückkehrende Zusammenfassung, so wie Grund gegeben wird nochmals: an dem bösen Tage! Anstatt ἐνδύσασθε vorhin, welches noch mehr auf das Anziehen der Kraft (Jes. 51, 9. u. öfter), Christi, des neuen Menschen sich mitbezog, jetzt, indem das Bild πανοπλία zur Ausführung kommen soll, der bestimmter technische Ausdruck vom Ergreifen der Waffen, ἀναλαμβάνειν, s. den griech. Sprachgebr. und 5 Mos. 1, 41. Judith 14, 3. 2 Macc. 10, 27. 11, 7. Von δυνηθῆτε sagten wir schon, in ἀντιστῆναι wiederholt sich στῆναι πρός. Aber was ist nun sonderlich der böse Tag, worin unsre Leser jetzt hoffentlich ebenfalls mehr vermuthen als man so gewöhnlich schnell versteht? Luth. dachte bei seinem „bösen Stündlein" (im ursprüngl. Text) wohl an den Tod für jeden Einzelnen; doch, ohne diese Anwendung auszuschließen, müssen wir freilich umfassender, eben dadurch genauer deuten. Vor Allem sagen wir mit Olsh. gewiß richtig: nicht vom Tage des Kampfes an sich kann es gemeint sein — obgleich Harl. dafür sich entscheidet: „es ist (nach Theod. u. Pelag.) ἡ τῆς παρατάξεως ἡμέρα, quando impugnamur a malo, ein allgem. Ausdruck für Zeit des Leidens oder der Drangsal." Denn wie der Ap. einerseits den Kampf als allezeit vorhanden bezeichnet, hebt er doch deutlich mit dem besondern ἡμέρα etwas Bevorstehendes, grade dem endlichen Siege noch Vorgehendes heraus: der ganze Vers ist mit dem κατεργασάμενοι στῆναι auf diesen Tag hinblickend. Also auch nicht bloß (wie dann Olsh. will) mancherlei Zeiten besonders großer Versuchung, Stunden da die Finsterniß Macht hat. Diesmal, wir müssen's behaupten, behält

1) Man wird nie erklären können, meinte Rückert, was den sonderbaren Ausdruck grade an diese Stelle gebracht und wie der Schreibende selbst ihn gefaßt. Wir bieten den Verständigen getrost unsre Erklärung dar.

Koppe gegen Harl. Recht, wenn er auf die Trübsale der letzten Zeit, vor der Zukunft des Herrn verweiset, nur daß wir seiner Deutung recht heraushelfen müssen, um sie dann im nächsten Kontext und ganzen Briefe gar wohl bestätigt zu finden. Schon der Ausdruck Tag deutet uns fast so etwas an, wenn wir uns erinnern, wie Kap. 4, 30. vom „Tage der Erlösung" die Rede war: beide Stellen stehen wohl in Zusammenhang, nicht als ob der böse Tag selbst zugleich der (die Heiligen erlösende) Tag des Gerichtes wäre (wie Hier. höchst ungeschickt meint), aber dem Tag der Erlösung wird ein böser Tag, ein Tag des letzten, heißesten, entscheidenden Kampfes für die Gemeinde vorhergehen, wie wir anderwärts reichlich erfahren[1]). Wenn der Ap. in seinem prophet. Briefe den Lauf der Gemeinde durch alle Zeiten vor Augen hat, wenn wir ohnehin schon gefunden, daß dieser letzte Abschnitt jetzt sich sonderlich auf die letzte Zeit bezieht, nun so tritt uns ganz natürlich der bevorstehende böse Tag entgegen. Bei der Anwendung auf den Einzelnen ist jedenfalls dieser böse Tag auch nicht etwa das ganze Leben überhaupt (ὁ παρὼν βίος, wie schon Alte sagten), denn davon lautet es Kap. 5, 16. mit ἡμέραι πονηραί anders, vielmehr gibt es im Leben (auch im inneren Stande der Seele, s. Olsh.) zuweilen schon einen besondern יוֹם רָעָה und יְמֵי רָע (Ps. 41, 2. 49, 6. vgl. LXX.) Das ist aber nur Vorbild für jenen, im Singular und mit dem signifikanten Artikel hier angezeigten, eigentlichsten bösen Tag, welchen die Stunde der Versuchung über den ganzen Erdkreis (Offb. 3, 10.) bringen wird, wo es im stärksten Sinne heißen wird: Sehet, jetzt ist die böse Zeit, jetzt ist der Tag des Kampfes! Aber auch des entscheidenden Sieges!

Mit der Philosophensprache, wenn Etliche dieser Junge mich lesen möchten, zu reden: Da wird der außerweltliche Gott seine Wirklichkeit in diesem Christus, dem gewordenen Gottmenschen und dennoch ewigen Sohne zuletzt beweisen mit einer „Demonstration" über alle Demonstrationen der Weisen mit Wort oder der Narrenhaufen mit Gewalt. Er wird auch noch einmal unmittelbar, d. h. wenigstens unleugbar in „die Erscheinung" treten. Das „außerweltliche Absolute" wird erweisen, wie „der Himmel der menschlichen Vorstellung und Imagination," wohin man es verwiesen, doch einem realen Himmel, wo Christus thront, entspricht — wird die ἐπουράνια seiner Heiligen aus den oberen ἐπουρανίοις her schirmen und behaupten. Grade wenn in der „dritten Weltzeit," welche Teleophanes lehrt, der Menschengeist die absolute Persönlichkeit des Weltgeistes als das eigne Wesen und die wahre Person des Men-

1) Wie sogar die letzte Bitte des Unser-Vater uns heimlich weissagt, s. unsre Reden Jesu I, 224.

schen erfaßt zu haben sich betrügen läßt — wird mit dieser vollbrachten „Verwirklichung des Absoluten" die Geschichte nicht aufhören, sondern jetzt erst eine recht neue hervorbrechen, welche die geleugnete „alte Geschichte" von Jehovah und Christus bestätigt, vollendet, dem keineswegs in die Gattung aufgegangenen, als unüberwindliches X übriggebliebenen Häuflein zum Siege wider alle κοσμοκράτορες in der Höhe und auf Erden verhilft — aber durch schweren Kampf. Und das von Rechts wegen. Denn der Gerechte wird zuvor das Recht des Prozesses gegen den Usurpator vollständig gerecht hinausführen bis dahin, daß der sich an seine Stelle setzende immanente Weltgott frei zu Worte, d. i. zu That kommt, angreifen darf, und doch im Kreuz wie in der Gemeinde des Kreuzes ein unüberwindlich Transcendentes auf noch seinem, jetzt noch einmal recht scheinbar seinem Gebiete vorfindet, einen festen Standpunkt im Evangelium des Friedens, den er den Erlösten nicht gönnen will, dessen Inhaber nicht umgeworfen werden, sondern mit Schild, Helm und Schwert sich behaupten. Dazu natürlich wird ihnen aller Beistand weltlicher Macht entzogen werden, daß sie wie Christus in der Wüste stehen vor aller Herrlichkeit — es wird aber dennoch im glänzendsten Siege übrig bleiben das alte, ewige Fundamentalwort an alle Kreatur: Du sollst anbeten den Herrn, deinen Gott, und Ihm allein dienen! Dies wird hiedurch so kräftig proklamirt werden, daß noch Viele dann den Satan erkennen als das von dem wahren Absoluten dennoch diametral verschiedene Prinzip der sich im Abfall entwickelt habenden Weltwirklichkeit — ihn also von sich stoßen und alle seine Macht und List zerhauen im Namen des Herrn, daß es dabei bleiben muß: Man singet mit Jauchzen vom Heil in den Hütten der Gerechten, die Rechte des Herrn behält den Sieg.

Und im Verhältniß zu der ewigen Herrlichkeit, welche dann der Tag der Erlösung den ihr Siegel Bewahrenden bringt, werden alle bösen Tage vorher, wird sonderlich der letzte böse Tag auch nur ein kurz vorübergehender Termin der Wendung und Entscheidung sein: diese tröstliche Erinnerung an die Kürze des Kampfes (wie Chrys. fand) liegt jedenfalls auch mit in ἡμέρα. Doch die Bedingung bleibt — nachdem zum ἀναλαμβάνειν alles ἵνα δυνηθῆτε dargereicht worden — auf unsrer Seite: ἅπαντα κατεργασάμενοι. Das heißt auf keinen Fall was die Vulg. setzt: in omnibus perfecti [1]) — sondern wie schon andrer Text hat: omnibus perfectis, Hier. omnia operati, Cypr. cum omnia perfeceritis. Aber dies wiederum nicht etwa, wie Beng. übersetzte: „wenn ihr

1) Entweder nach der Lesart des Cod. A. κατειργασμένοι oder aus Kol. 4, 12.

alle gute Verfassung gemacht habt" — nach jener Deutung, welche κατεργάζεσθαι wie 2 Kor. 5, 5. von der Zubereitung zum Kampfe, d. h. eben Rüstung vorher versteht. Schon ἅπαντα neben πανοπλία, noch ehe der Ap. einzelne Stücke genannt hat, will dazu nicht stimmen, ferner das ἀναλαμβάνειν ist ja kein κατεργάζεσθαι, wir bereiten uns die Rüstung nicht selbst sondern nehmen sie bloß, endlich gehört offenbar κατεργ. στῆναι eng zusammen: es ist nicht ein nachdem dabei zu denken, sondern ein indem, worin das στῆναι sich behauptet und übrig bleibt. Also wir sagen mit Harl. und den meisten Ausll. allein richtig: es muß „der Ausdruck für das völlige Bestehen des Kampfes" hierin enthalten sein. Wiederum aber können wir uns nicht befreunden damit, wenn Harl. (freilich mit Vielen) κατεργ. hier ebenfalls ganz eigentlich als Kampfausdruck nimmt: prosternere, debellare, überwältigen, gleichsam niederarbeiten. Der Sprachgebr. anderwärts ist freilich nicht zu leugnen [1]), und es wäre nicht nöthig, mit Kypke u. Koppe dann ἅπαντα für ἅπαντας zu erklären; aber der Ap. kann unsrem Gefühle nach unmöglich mit dem Zuschandenmachen Satans als Hauptbegriff die ganze Perspektive schließen, er hat unseren Sieg, unser Heil, d. h. unsre Vollendung bei dem στῆναι im Sinn — und weil er vom dazu nöthigen Kampf redet, unser treues, ausdauerndes Thun und Wirken dafür. Wir bleiben also bei Luther's: Alles wohl ausrichten — wie Raphel., Wolf, Münthe wieder verstanden, jedoch nochmals: nicht als phrasis bellica bloß, sondern ganz eigentlich, wie das Wort meist vorkommt, hier von unserem Wirken des Guten, des Gotteswillens, des Heiles und Sieges, vgl. Röm. 7, 18. (1 Petr. 4, 3.) und besonders im gleichzeitigen Briefe Phil. 2, 12. τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε. Denn wahrlich, das ist der innerste Grundbegriff, in welchem es auch unser Kämpfen gilt. Allen dabei Synergismus Tadelnden halten wir den alten Satz entgegen: der uns geschaffen hat ohne uns, kann uns doch nicht erlösen ohne uns — dazu des Ap. Zeugniß im Texte, daß unser Wirken eben im Ergreifen und Gebrauchen der Kraft Gottes besteht. So haben wir in diesem κατεργασάμενοι und ἅπαντα dazu den rechten Schluß, wie er zum ganzen Briefe, sonderlich zum ermahnenden Theile sich schickt, und endlich bleibt ein στῆναι der Beharrenden, treu Alles Thuenden übrig, ohne ἀντί oder πρός — das Ziel des herrlichen und seligen Sieges der Gemeinde. Ganz gut spricht Rück. vom Stehenbleiben des unüberwundenen Ringers auf dem Kampfplatz (wozu wir Hiob 19, 25. nach richti-

1) Siehe bei Wetst., Kypke, Flatt — sogar bei Joseph. u. Dion. Hal. ebenfalls mit dem Neutrum: πάντα κατεργάζεσθαι, πάντα πολέμια ἐν ὀλίγῳ κατεργασάμενοι χρόνῳ.

ger Ueberſ. vergleichen); aber wir wollen doch nicht (wie auch B.-Cruſ. wieder thut) in den beendigten Kampf allein allen Nachdruck legen, ſondern das ἅπαντα κατεργασάμενοι für ſich als das erlangte Ziel und „Vollbracht" nehmen.

**V. 14.** So ſtehet nun, umgürtet eure Lenden mit Wahrheit, und angezogen mit dem Panzer der Gerechtigkeit.

Wie das zweimalige, gleichſam hinweiſende τὴν πανοπλίαν erwarten ließ, folgt jetzt eingehende Schilderung der einzelnen ὅπλα. Bildlich, aber mit wunderſam entſprechender Wahrheit; ſcheinbar wie ſprüchwörtlich populär der Sitte des Zeitalters entnommen [1]) — dabei jedoch wieder ſinnig auf die alte Schrift ſich gründend, alſo daß verſchiedene Stellen derſelben in Kombination weiter geführt werden. Hier zu ſagen in der beliebten, draußen bleibenden Weiſe: man dürfe nicht ſubtiliſiren, Einzelnes urgiren: „als wenn jede einzelne chriſtliche Tugend eben mit dieſem und keinem andern Waffenſtück verglichen werden müſſe" — bleibt auch bei den reſpektabelſten, frömmſten Auslegern eine Thorheit, wie wir dreiſt erklären in aller Liebe; denn ſogar ſchon weltlich-geiſtreiche Poeſie gründet ſich tiefer auf die ohne Willkühr erfaßten Korreſpondenzen der Abbilder im Aeußeren mit den inneren Dingen des Geiſtes, die Schrift aber vollends erhebt das Syſtem der Welttypik in ihrem Syſteme verklärend zu einer bis in's Einzelſte und Feinſte unergründlichen Poeſie der Wahrheit. Als wofür wir hier ein glänzendes Beiſpiel haben: ſo wenig von „einzelnen Tugenden" als ſolchen die Rede iſt, eben ſo wenig laſſen ſich etwa die „Waffenſtücke" dafür vertauſchen, ſondern Bild und Sache paßt gleichmäßig auf einander als ein genau ſich entwickelnder Organismus. Schon der nothwendige Fortſchritt des Anziehens, Ergreifens, Kämpfens in ſeiner Stufenfolge lehrt uns das und entſpricht eben ſo genau der inneren Entwickelung. Wir haben wieder trichotomiſch: den Anzug der Bereitſchaft voran, in dem wir für's Erſte ſchon ſtehen müſſen, feſt und bereit, um kämpfen zu können — den Heraustritt zum Kampfe, wobei nochmals erſt Schutzwaffen erforderlich — endlich die einzige Angriffs-

1) Nicht grade aus dem Anſchauen des römiſchen Gardeſoldaten, aus dem Verkehr mit den Prätorianern (wie noch Olsh. meinte) hat P. hier geſchöpft, und wir möchten, wenn dies genau genommen wird, auch mit B.-Cruſ. urtheilen: „kleinlich!" Das ausgeführte Bild bewegt ſich in der Sitte des Alterthums überhaupt, welche den Mann zu perſönlich tapferem Streite wappnete ganz anders noch als unſer jetziges Kriegsweſen; Ausgangspunkt dabei ſind Schriftſtellen, die römiſchen Soldaten vor des Ap. Augen gaben höchſtens eine mithelfende Anlehnung für die Phantaſie, gewiß aber nicht etwa gar den Anlaß.

waffe, wenn es den wirklichen Kampf gilt. Sechs Stücke werden genannt, wozu dann das Gebet allumschließend und alldurchdringend als das Athmen des geistlichen Lebens (außer dem Bilde) sich fügt, um die Siebenzahl zu vollenden. Die Mannigfaltigkeit nimmt ab in einem bedeutsamen Antiklimax, welcher grade die zunehmende Koncentration anzeigt: drei Stücke des gleichsam nicht sicher und fest genug zu machenden Anzugs — dann zwei noch zum Schutz — endlich eine Waffe des Angriffs. Wiederum, insofern Schild und Helm schon mit dem Schwerte näher zum Kampf gehören, entsprechen sich die zwei Dreizahlen, so daß in der zweiten nur gesteigert, eben kämpfend heraustritt, was in der ersten als der Persönlichkeit zuvor sicher angeeignet erschien. Der Anzug muß nehmlich zuvor schon gegen die inneren Feinde der menschlichen Natur wahren, wir werden sehen, wie seine Trichotomie sich auf Leib, Seele und Geist bezieht, vergl. vorläufig den Ordnungsplan. Eben so steht Wahrheit, Gerechtigkeit, Friede in Beziehung auf die Trinität, dasselbe wiederholt sich entsprechend in der zweiten Dreizahl, das Ganze aber behält freilich dennoch bei allem organischen Theilen seine lebendige, unzerreißbare Einheit, in welcher Eins aus dem Andern folgt, darin schon mitgegeben ist.

Die so dastehen, so kampfgerüstet wirklich kämpfen, sind die Gemeinde, das Volk und Heer des Herrn, in welchem Seine heilige Gottesmacht gottmenschlich angeeignet durch den Geist sich erweiset zum Siege — Diese allein sind eine geschlossene Phalanx gegen das Antichristenthum, ob sonst auch keine Form und Ordnung von außen sie zusammenfaßte. Keine menschlich zusammengebrachte „Kirche des reinen Bekenntnisses" oder deß etwas wird am bösen Tage, dessen erste Stunden jetzt anzubrechen scheinen, treu und ganz vor den Riß zu treten und Alles hinauszuführen vermögen. Wenn der Mathematiker mit unbekannten Größen rechnet, so ist sein x doch wirklich da, nehmlich eben mathematisch wirklich, imaginär wie er's nur braucht für seine Rechnung. Aber bei gewissen Leuten, wenn sie auf ihre „Kirche" rechnen mit Haut und Haar, muß man fragen: Wo denn? Wer denn? Ist's denn eine wirkliche Gemeinde der Heiligen, ein im Herrn starkes Heer des Herrn? Wenn jetzt notorisch Christus und sein Geist nicht hier oder da nur ist, sondern in mancher Kammer wie in mancher Wüste der Sekten und Kirchen, überall wo man ehrlich sucht und findet, das Gefundene treu hält und braucht — nun so hüte dich doch vor jeder thörichten Petitio principii für dein Häuflein oder Fähnlein, laß die Kirche, die sich zuletzt behaupten soll, werden, sich anziehen, wappnen und dann heraustreten mit ihrem guten Schwert des Geistes, wo es gilt! Schäme dich doch des inkurabel wiederkehrenden, egoistische

Täuschung ausrufenden Refrains in deinem Bataillon, das eben so übel mit „fraternisirenden" Rebellen gemengt ist als die andern auch, und erhebe keine andre Losung, als in der Wahrheit, welche schon deiner Lenden Gurt sein sollte, die einzig rechte: Hier Schwert des Herrn und Gideon! Hier das Wort Gottes! Laß fahren den eigensinnigen, unwahren Partikularismus: Unsre Bekenntnisse sind's! Unsre Kirche hat die reine, ganze Wahrheit und Kraft des lebendigen Gotteswortes! Verlange doch nicht mit der naivsten aller naiven Forderungen, daß auch nur eine aus lauter ehrlichen Christen jetziger Zeit berufene Generalsynode, im neuen Kampfe neu vom Herrn gerüstet — wieder buchstäblich reden und streiten solle, wie etwa Luther und die Seinen vor dreihundert Jahren! *Στῆτε οὖν* — ruft der Ap. mit dem Rufe des Einen, der die Seinen kennt, dessen Augen schauen über alle Lande, daß Er stärke die, so von ganzem Herzen an Ihm sind. 2 Chron. 16, 9. Mit etwas anderem, nun für's Erste zurückschreitendem Sinn schließt sich dies ermunternde *στῆτε* doch unmittelbar an das letzte *στῆναι* vorher: um einst als das Feld Behaltende zu stehen, stellet euch fest und hebet an, jetzt schon zu stehen zum und im Streit! Denn freilich der böse Tag hebt auch schon an — *ἐν παντὶ καιρῷ* V. 18. Stehe nur, ohne zu weichen (Hebr. 10, 38. 39.) — „ein Jeder auf seinem Posten," dahin er von Oben her kommandirt ist, auch hier grade nöthigen Obstand zu halten! Es liegt allerdings eine tiefere Wahrheit, als Holzhausen wohl selber wußte, in seiner Bemerkung, daß die Participia *περιζωσάμενοι, ἐνδυσάμενοι* u. s. w. eine „dauernde Handlung" meinen, denn wir sind mit dem Gürten, Anziehen, Ergreifen wirklich nicht an bestimmtem Termine fertig ein für allemal, wir haben daran mitten im Kampfe stets noch nachzusehen und nachzubessern; allein anderseits, was den Ausdruck betrifft, ordnet der Ap. dennoch den Anzug als vorausgesetzt unter sein *στῆτε*, und insofern hat auch Harl., der dies geltend macht, halb Recht. Doch nur halb, denn seine zu sehr am Bilde haftende, wohlgemeinte Rede: „wer sich fortwährend gürtet, ist schlecht bereit zum Kampfe" — verwandelt sich für die geistliche Deutung in ihr Gegentheil: „nur wer sich fortwährend gürtet, ist recht bereit." Eines Christen Stand und Kraft ist nie etwas Fertiges, immer nur im stets frischen Werden völlig. Predige der auserwähltesten Schaar mitten im heißesten Kampf über unsern ganzen Text, und du wirst nie gleich zufahren dürfen: Schwinget das Schwert, nehmet Schild und Helm! sondern auch noch Ursach finden zu mahnen: Ziehet den Gurt fester an!

Der Gürtel oder Gurt (schon bei der Kleidung im Alterthum überhaupt, dann sonderlich schützend als Waffenstück bei dem Krieger) ist das erste Stück der Bereitschaft und Kraft — vgl. daher für's Ganze z. B.

Pf. 18, 33. 40. und öfter. Wenn der Prophet schildern will ein Heer, in dem Keiner müde noch schwach ist, so heißt es: Keinem geht der Gürtel auf an seinen Lenden, und Keinem zerreißt ein Schuhrieme. Jes. 5, 27. Daher die Bereitschaft des lautern Vorsatzes Luc. 12, 35. so bezeichnet, und 1 Petr. 1, 13. noch ähnlicher mit unsrer Stelle, denn hier am Anfange des Bildes geht das Anschicken des Gekleideten zum Werk und das Rüsten des Gewappneten zum Kampf noch ganz in einander über. Die ὀσφύς, Hüften- und Lendengegend ist die „verwundlichste Stelle des Leibes," die bei'm Gewappneten zuerst des Schutzes bedarf; das hat aber hier im Ganzen seinen besonderen Sinn, indem so zunächst der Leib oder das Fleisch unserer Natur und Persönlichkeit sich repräsentirt, worin die eigene Lust der Sünde, das mit dem Bösen des Feindes leider-Korrespondirende und Konspirirende sich findet. Diese Lust ist Betrug (Kap. 4, 22.) — darum gilt es als ersten und innersten Anfang des Rüstens, als das Gürten die Wahrheit Kap. 4, 24. Man streitet und spaltet sich sehr unnütz, ob dies die objektive Gottes (im Wort geoffenbaret, in der wahren Lehre anerkannt) sei oder die subjektive des Menschen, Aufrichtigkeit, denn Beides ist hier völlig Eins. Ein Grund für Ausschließung des Ersteren liegt wahrlich nicht (wie Harl. meint) darin, daß V. 17. wieder das Wort genannt sei, denn die Einzelstücke schließen einander gar nicht aus: ist denn Aufrichtigkeit nicht auch eo ipso Gerechtigkeit, wiederum in der Gerechtigkeit schon der Friede, dann dies Alles etwa ohne Glauben, der doch erst sonderlich nachfolgt? Daß die Rüstung aus göttlichen, von Gott uns dargereichten Realitäten besteht, ist voran gewiß, also die Wahrheit zuerst freilich die objektive Gottes; aber als uns angeeignet wird sie in uns, der ἀπάτη der Lüste wie πλάνη der μεθοδείαι des Teufels widerstehend, zur subjektiven, wie wir über diese Einheit des Begriffes bei Kap. 4, 15. 21. 24. 25. uns schon erklärten[1]). Kindliche Aufrichtigkeit vor der Alles durchdringenden, richtenden, läuternden Wahrheit Gottes — damit beginnt innerlich unser Anzug, was dann weiter zur Gerechtigkeit Christi, zum Frieden des Geistes führt. Verachte Keinen, der sich nur erst gürtet, indem er es redlich meint, bald stehet in ihm der ganz richtig gepanzerte Streiter da! Komm' ihm nicht voreilig mit deiner „Wahrheit," deren hypokritische Ingredienzien vielleicht grade seine Redlichkeit sich nicht aneignen kann, dazwischen! Richtige „Erkenntniß der Wahrheit" ist hiebei, so wenigstens wie man's oft meint, gar nicht gleich die Hauptsache,

1) Der alte Flacius faßt hier, obwohl nicht weiter vermittelnd, ganz richtig zusammen: Vult esse cinctos veritate, i. e. habere veram religionem, alienos esse ab omni hypocrisi, et in communi vita vera innocentia et solida causae bonitate instructos.

sondern jene dem Herrn wohlgefallende אֱמֶת בַּטֻּחוֹת (veritas *in renibus*) von welcher der Buß-Psalm spricht, welcher das Kundthun der heimlichen Weisheit sicher folgt. Ps. 51, 8. Lauterkeit ist das Prinzip der Kraft, die conditio sine qua non dafür, Aufrichtigkeit vor dem, was Gott in das Herz redet, die erste Stufe des Gnadenstandes, zu welcher man immerhin Manchen prüfend zurückweisen möchte, der von der Zehe bis an die Zähne mit Gerechtigkeit in Christi Wunden gepanzert dasteht und mit dem Schwerte seines „Wortes Gottes" fleißig um sich haut. „Wer einen Schein der Gottseligkeit hat und die Kraft verleugnet, gürtet seine Lenden mit Lügen" (Heinr. Müller) — man darf aber wohl nachsehen, ob von solcher Lüge drinnen, die dann in Lüge nach außen wirkt, nicht noch ein wenig bei den gottseligen Streitern sich finde. Veritas *adstringit* hominem — mendaciorum magna est laxitas: so weiß auch Grot. treffend zu reden, und Passav. desgleichen: „ein unlauteres Herz macht die Stärksten schwach, die Klügsten blöde, die Mächtigsten feige."

In Jesu war ἀλήθεια — Er zuerst und einzig von Natur der rechte Israel, in welchem kein Falsch ist; dann läßt Er gnädig dafür gelten manchen Nathanael, der noch nicht gehört und gesehen hat, daß aus Nazareth oder vom Kreuze das Gute kommt, und hilft ihm dazu mit lauterer Liebe. Darum bezieht sich auch der Ap. gleich im Anfang auf die prophetische Stelle Jes. 11, 5., wo wirklich, recht übersetzt, Gradheit und Wahrheit als Gürtel des Zukünftigen genannt sind, freilich dann schon weiter umfassend אֱמוּנָה die Treue auch seines festhaltenden, lauteren Glaubens, צֶדֶק schon dieselbe Gerechtigkeit, von welcher V. 4. sprach. Ist der Herr aktiv gerecht als Richtender, so kann dagegen unsre Gerechtigkeit für's Erste nur darin bestehen, daß wir aus Gnaden Recht bekommen, wenn wir gerichtet werden. Sind wir aufrichtig vor dem Vater, so werden wir auch gerecht in dem Sohne, nach 1 Joh. 1, 9. Die eine große Hauptwahrheit, welche das redlich bußfertige, gläubige Herz alsbald sich aneignen soll, ist also, daß die Gerechtigkeit Gottes in Christo auch ihm gehört — das ist der Brustpanzer zum Lendengurt. In pectore cor — im Herzen das Gewissen, dessen Anklage sonst ohne diesen Panzer die Seele verwirrt, entmuthigt. Das nil sibi conscire ist ein schlechter Panzer, weil eine arge Lüge, und das nulla pallescere culpa eine Hartnäckigkeit, welche die Brust am bösen Tage den tiefsten Stichen preisgibt; aber durch Christum und in Christo haben wir Gerechtigkeit, beides der Sündenvergebung und der Heiligung. Man trenne doch wieder nicht eigensinnig, was im Leben zusammen gehört! Ist es denn möglich, daß Jemand nicht von der Ungerechtigkeit abtrete und doch Christum in Wahrheit seine Gerechtigkeit heiße, oder daß die sogenannte Lebensgerechtigkeit anders als in und aus

dem Glauben an Den, der unsre Gerechtigkeit ist, sich finde? Folglich sind hier eben so sehr im Unrecht Alle, welche auf der bloßen justificatio bestehen, wie Andre (z. B. Olsh.) welche die Gerechtigkeit aus dem Glauben erst V. 16. finden wollen — welch ein seltsames Nachholen und Vorgreifen dann! Grade wie die redlich ergriffene Wahrheit Gottes uns wahr macht, macht uns auch die um Herz und Gewissen angezogene Gerechtigkeit wirklich gerecht — Beides erst in der gnädigen Zurechnung, dann in der Einpflanzung je mehr und mehr. Wer entschieden ist, nur wahr vor der Wahrheit sein zu wollen, hat den rechten Gürtel; im gleich entschiedenen Ergreifen der dargebotenen Gerechtigkeit liegt wahrlich zugleich der aufrichtige Vorsatz und die wahre Kraft, ein Gerechter, Geheiligter zu werden. Vom Anziehen dieses Panzers redet der Ap. als bei dem mittleren Stücke des Anzuges, wie sich darauf insonderheit V. 11. das erste ἐνδύσασθε bezog; bei den Schutzwaffen hernach heißt es ἀναλαβόντες und δέξασθε, wie V. 13. schon so weitergreifend ἀναλάβετε. Der Panzer ist dem rechten Krieger wie sein Kleid [1]) — auch das liegt in ἐνδυσάμενοι.

**V. 15.** Und unterbunden (gestiefelt) die Füße mit der (festen) Bereitschaft des Evangeliums des Friedens.

Bei ἐνδυσάμενοι kein Accus. des Einzelnen (etwa στῆθος), denn der Brustharnisch in der Mitte gilt zugleich für das Ganze, die Gerechtigkeit als der Hauptbegriff hat Wahrheit zur Vorbedingung, Frieden zur Folge. Zuerst, um recht auf die nöthige Aneignung wider die leider vorhandne Unlauterkeit und Schwachheit zu weisen, τὴν ὀσφὺν ὑμῶν — jetzt bei τοὺς πόδας versteht sich dieser Beisatz schon mehr von selbst. Wie der ζωστήρ gewiß zugleich besonders militärischer Art ist, so jetzt noch bestimmter nicht etwa bloß Botenschuhe, sondern dazu sind eben nöthig Streiterstiefeln, ocreae militares, προκνημῖδες bei Polyb. — wie de Wette mit Recht hier ein Stück der kriegerischen Rüstung verlangt. Wenn aber (nach V.-Cruſ.) ὑποδησ. eigentlich nicht genau dazu paßt, so ist es eben damit wie mit ἐνδυσ. vorhin: die Beinschienen (שִׁנְדָּ Jes. 9, 4.) sind dem Streiter seine Botenschuhe, wie der Panzer sein Kleid, was der Ap., der ja zugleich auf Evangelisten und Friedensboten anspielt, so zusammenfassen will. Schon als Uebergang zum Heraustritt aus der eignen Stellung, zum Gang und Streit werden die Füße genannt, welche fest und bereit sein sollen zur Verkündigung, Behauptung, Ver-

1) Hamann: die Gerechtigkeit Gottes in Christo ist kein Schnürleib, sondern ein Harnisch, an den sich ein Streiter, wie ein Mäcenas an seine lose Tracht, gewöhnt.

theidigung des Friedens: welches Dritte nun eben so wohl dem heil. Geist entspricht als dem menschlichen Geist, in dessen Erkenntniß die Hemmungen von Zank und Zweifel zu überwinden bleiben. Bengel: Pedum saepe conjuncta mentio cum evangelio et cum pace, Röm. 10, 15. 3, 15—17. Luc. 1, 79. „Das Evang. gibt feste Tritte" — sagt v. Meyer, wir dazu: schon festen Stand, ehe es zum Treten und Vorschreiten kommen kann. Offenbar wappnet und bekleidet der Krieger auch seine Füße zunächst, um festen, sichern Stand und Tritt zu haben, dies muß also hier der erste Begriff sein, wie ja πόδας noch an στῆτε hängt und die erste Dreizahl zusammen uns wohlgerüstet hinstellen will. Dennoch lesen wir dafür ἑτοιμασία, Vulg. praeparatio, Syr. ܛܘܝܒܐ (vgl. dasselbe Wort bei ihm 2 Kor. 9, 2.) Wie sollen wir das nun verstehen? Beza nahm ἑτοιμασία für hebr. מָכוֹן, welches die LXX. Esr. 2, 68. 3, 3. Ps. 89, 15. (vgl. 10, 17.) so übersetzen [1]), wie כֵּן Dan. 11, 7. 20. 21. und Viele bis Flatt sind gefolgt, noch Ps. 108, 2. 112, 7. vergleichend. Beng. entscheidet hiernach: pedes militis christiani *firmantur* evangelio, ne loco moveatur aut cedat — übersetzt: „euch steif zu halten an das Ev. des Fr." [2]) Man darf nicht etwa mit Harl. einwenden, vielleicht sei dies ἑτοιμασία der LXX. nur Uebersetzungsfehler, nicht Sprachgebrauch, denn dafür sind doch die Stellen zu häufig und deutlich; noch weniger mit Matth., es passe nicht in das Bild, welches auf Eilfertigkeit hindeute — denn das trägt er bloß hinein, während πόδας einfach zunächst auf στῆτε zurücksieht, wie wir schon bemerkten. Den „innern Widerspruch" vollends, welchen Harl. darin findet, daß wir beschuhet seien mit der festen Grundlage des Ev., vermögen wir nicht zu entdecken, indem ja Schuhe den Fuß wirklich fest machen, auch das Ev., obwohl es immerhin verkündigt werden soll, doch zuerst als eigne Grundlage der Zuversicht hiefür besessen werden muß. Grade hiemit kommen wir zu der Verbindung und dem Uebergange, verstehen des Ap. Meinung, welcher sinnig andeutend ein so zweiseitiges Wort gewählt hat. Denn allerdings, eine „Bereitschaft" (wie v. Meyer berichtigt, auch wir nur übersetzen können) ist eben so nothwendig als der gewöhnlichste Sinn des Wortes und das zuerst Passende anzunehmen. Erasm. ut parati sitis ad ev. freilich genauer in evangelio. Diese Bereitschaft ist hier aber ein Zwiefaches: das eigene Innehaben voran, dann die Willigkeit und

1) Dagegen Ps. 97, 2. κατόρθωσις.

2) Rieg. spricht von unverwandtem Einschauen in das Ev., Erreichung eines festen Standes darin. Passav. sagt: „wer darin gegründet steht, stehet auf ewigem Grund, auf festen Füßen und heiligem Gottesgrund — hier ist Klarheit und Stille, hier Freudigkeit und Kraft." Wahrlich sehr schön und wahr!

Tüchtigkeit mitzutheilen — allezeit bereit nicht bloß zur Verantwortung (1 Petr. 3, 15.), sondern auch zu Zeugniß und Botschaft, Einladung. Um Beides zu fassen, setzt der Ap. dasselbe ἑτοιμασία, welches die Leser der griech. Bibel an festen Grund erinnert, will also sagen, daß unsre Bereitwilligkeit in solcher firmitas oder constantia des eignen Habens und Haltens gegründet sein muß. Luther wußte sich nicht anders zu helfen, als daß er auch Beides ausdrückte: fertig zu treiben das Ev., damit ihr bereitet seid — und er hat für den Sinn vollkommen Recht, viel mehr als die spaltenden Zänker. Im Ordnungsplan des Ganzen entspricht für V. 14—17. wieder zuerst der Anzug der Bereitschaft dem zu legenden Grunde, bevor wir auf den Weg des Kämpfens heraustreten; wir müssen ja nur für's Erste selbst fest sein und stehen, um fertig zu sein, d. h. dann auch kampffertig, bereit. Ist nicht der Friede grade so deutlich etwas Festes in uns, wie dann das Evangelium denselben Frieden weiter tragen will? (Dies noch eine Antwort gegen Harl. vorhin!) Ja dies ist sogar der Hauptbegriff, mit welchem sich der Fortschritt abschließt: nur aus Lauterkeit vor Gott kam uns Kraft, nur in Gerechtigkeit durch Christum hatten wir Zuversicht, nur im Frieden des heil. Geistes gewinnen wir Festigkeit zum Kampfe. Wie der Herr selbst nach Kap. 2, 17. kommend in sich selbst den Frieden evangelisirte, so wir in Ihm, wenn sein Friede unsre Füße eben so fest als bereit gemacht hat, zu stehen indem wir gehen als die Kämpfer und Boten. Flacius entscheidet abermals nicht, sondern läßt klüglich beisammen: Locutio in praeparatione Evangelii potest vel instrumentaliter intelligi, quod ea re debeamus esse veluti calceati, armati ac *parati* (sehr wohl, denn das zuerst ist doch ὑποδησάμενοι) — vel finaliter, hoc est functione seu munere: quod in hoc seu *ad hanc rem* debeamus esse calceati aut *instructi*. Uterque sensus est pius ac fidei analogus. Aber mehr, Beides ist auch Eins in der Sache. Schöner noch trifft Flac. beinahe bereits einen sehr wichtigen Gedanken, wenn er beifügt: quod tunc ob paucitatem ministrorum et multitudinem messis, ut Christus loquitur, seu numerositatem convertendorum, ferme omnes pii per occasionem docebant et Ev. pacis propagabant. Ja wohl, sehr merkwürdig, wie hier endlich der Ap. von allen Brüdern ohne Unterschied, auch von den Sklaven, Evangelistendienst im eignen Besitz, im Behaupten und Ausbreiten des Ev. des Fr. verlangt; das galt aber nicht nur damals, das wird (unbeschadet seiner allgem. Wahrheit für immer) wiederum recht sonderlich gelten in der letzten Zeit des bösen Tages, für welche der Ap. weissagend geschrieben hat.

Mag nun die älteste und gewöhnlichste Auslegung bei der „Bereitwilligkeit" oder „Bereitschaft" bleiben (über welche Wendungen doch Nie-

mand als noch verschieden streiten sollte) — immer wird ein in promptu *habere*, ein Gerüstet- und Befestigtsein in, mit demselben Frieden und Evang. dabei vorausgesetzt, mitgemeint. Mag Harl. lieber noch alacritas wählen — er sollte doch nicht vergessen, daß dies zunächst nicht der Fußbewaffnung, dem Rüsten vorher entspricht und erst aus einer firmitas hervorgehen muß. Die „rüstige Beweglichkeit" (Olsh.) liegt nun einmal nicht gleich in dem στῆτε οὖν, woran auch ὑποδησ. noch hängt; auch Alles, was „Zeugenkraft und Zeugenmuth" heißen mag, um mit dem Frieden durchzudringen, ist erst Konsequenz der eigenen Gründung im Frieden. Endlich lassen wir uns den schönen, vollen Sinn des Ganzen auch nicht rauben durch die bei Harl. (u. Olsh.) dreist auftretende Behauptung: das Verkündigen gehöre ja gar nicht hieher, liege ganz außer dem Bilde des Kämpfens; denn die Schrift redet nicht so enge, sondern weiß mit einander zu bezeichnen, was in der Sache beisammen ist. Wie schön, wie sinnig, wie wahr, daß diese Kämpfer zugleich Boten, Evangelisten sind! Wahrlich des heiligen Kämpfers Fußtritt ist der Friede mit Gott und in Gott mit den Menschen [1]) — er kämpft im Frieden, um seinen Frieden und zum Frieden der Andern. (Die bösen Kämpfer aber kennen, haben und wollen das nicht, ihr Element und all ihr Wirken ist Unfriede, Zerrüttung!) Das ist der Endpunkt des Ganzen, Friede (siehe wieder V. 23.) — wie ihn schon der Gruß des Br. Kap. 1, 2. mit dem Anfangspunkte, der Gnade zusammennahm. Dieser Friede, wenn wir damit gestiefelt fertig stehen, schirmt unsern Geist gegen die Hemmungen von Zank und Zweifel in der Erkenntniß, bei uns drinnen zuerst und so auch gegen die Anfechtung von draußen. Hier ist abzuthun aller Unfriede zwischen den Christen selbst, welchen leider die Pseudo-Erkenntniß anrichtet, und man hat Ursach das alte Stoßgebetlein, welches Pestalozzi so gern hatte, singen zu lassen: „Mächtiger König, wehre dem Teufel, wenn er uns reizet zu Zank und zu Zweifel, wenn er die Poltergeister erweckt und uns mit streitigen Meinungen neckt!" Solch Poltern ist nicht der gute, rechte Kampf, sondern damit necken, spalten und verderben uns nur die bösen Geister, gegen die wir streiten sollten. Evangelium sei das behauptete Zeugniß, das von der Gemeinde ausgeht, nicht Doktrin und Theologie — wie leider, selbst bei'm Naherücken des bösen Tages noch immer da, wo die theologische

---

1) Unbefugt seltsam will Harl. abermals nur die εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν gelten lassen, da doch das Evang. in diesem εἰρήνη eben so wohl den Frieden alles Entzweiten in der Welt (Kap. 2, 14 ff.) bringt, als die Gerechtigkeit vor Gott in Christo uns gerecht gegen Menschen, die eingepflanzte Wahrheit Gottes uns aufrichtig macht.

Schule sich der Kirche substituirt, wohl gar „die Kirche" nennt [1]). Da werden dann gegen alle apostolische Kampfregel Mitkämpfer abgewiesen und Herzen, die man gewinnen könnte, geärgert, da stehen und gehen die Füße nicht richtig.

**V. 16.** Ueber Alles ergreifend den Schild des Glaubens, mit welchem ihr können werdet alle Pfeile des Bösewichts, die feurigen auslöschen.

Lachmann's Lesart ἐν πᾶσιν ist sehr zweifelhafter Autorität, vollends aber unpassend für den Sinn: darin sind wir mit viel neueren Ausll. einverstanden — jedoch ἐπὶ πᾶσιν bedarf nun eines genaueren Verständnisses, worin wir abweichen, um dem Sinne des Gleichnisses wahrhaft malerisch, schilderungsgemäß zu entsprechen. Bei'm Heraustritt zum Kampfe sind wieder erst Schutzwaffen nöthig! Die Rüstung selbst, so wie das offen gebliebene Haupt noch muß abermals gedeckt werden, ehe der Angriff sicher ist! Diesem Grundgedanken des Ueberganges entspricht allein eine Deutung, welche zugleich zum Bilde gehört, wie es sich V. 14 — 17. ungestört fortsetzt. Störend abstrakte, herausfallende Formel, die sogar falsch neu anheben würde statt weiter zu entwickeln, wäre es durchaus, wenn wir übersetzten, wie Alte und Neue: imprimis, omnino, ante omnia, auch Luth. vor allen Dingen — das ist sogar ein Rückschritt, als habe der Ap. das Erste und Beste gleichsam vergessen! Vielmehr kommt der Sache näher schon: *praeter* (ista) omnia — Rück. ganz richtig [2]): außer diesem Allen, woran es noch nicht genug ist! (Daß τούτοις nicht noch dabeisteht, schadet nichts, man kann doch nicht anders verstehen.) Nun aber nicht etwa, wie B.-Cruf. wunderlich: „mehr als das, was ihr euch selbst bereitet, nehmt das zu Hülfe, was Gott euch darbietet!" Wir haben wahrlich nichts uns selbst bereitet, die ganze πανοπλία wird von Gott dargeboten, am allerwenigsten wäre der Glaube Gottes Gabe, Wahrheit aber, Gerechtigkeit und Evangelium des Friedens ein Selbstbereitetes!! Sondern wie Erasm. gesetzt hat: *super* omnia

1) Der treffliche Katholik Hirscher schließt seine schöne Ansprache an das deutsche Parlament (Tübingen 1848.) mit den köstlichen Worten: „Von jeher haben Alle, welche den Geist Christi hatten, im Umgange sich nahe gefühlt, ob sie auch verschiedenen kirchl. Bekenntnissen angehörten. Die Vereinigung der getrennten Konfessionen suchen in etwas Anderem als in dem, worin das Christenthum die ewig einen und gleichen religiösen Bedürfnisse des Menschenherzens befriedigt, ist vergebliche Mühe. Die Leute der bloßen Schule vereinen sich nie; im Gegentheil, eben sie sind die ewigen Störenfriede."

2) Nehmlich für den Sinn, obwohl nicht eigentlich sprachgemäß.

— d. h. wirklich im Bilde: noch zur Deckung über Alles, womit ihr schon gerüstet seid, auf daß euch die Pfeile des Bösewichts nicht dennoch Gurt, Panzer und Stiefeln durchlöchern[1]). Wie Luther schrieb von seinen Feuerpfeilen: „damit er dich bei bestem Gewissen in Mißglauben und Verzweiflung jaget und treibet, daß dir Gurt, Krebs und Beinharnisch zu nichte werde — und kann er ein Loch dadurch brennen, daß er dir Alles verzehrt u. s. w." Der erste Schritt heraus gegen den Feind fordert also neuen, besondern Glauben, und das allein ist unser Schild. Wir müssen hier gewiß θυρεός noch unterscheiden von ἀσπίς (wie צִנָּה von מָגֵן 1 Kön. 10, 16. 17.) — indem der erstere, größer, den ganzen Leib deckte: denn wenn dieser Unterschied auch sonst nicht überall hervortritt, so ist doch ihn hier bei ἐπὶ πᾶσιν geltend zu machen keineswegs „zu gesucht" (Harl.), sondern „das Wort mit Absicht gewählt," wie B.-Cruſ. anerkennt[2]). Was ist das aber für ein Glaube? Natürlich weder der erste, der schon vorhanden sein mußte zum Anzuge bisher, noch das Vertrauen auf diesen unseren Anzug, sondern allein der Glaube an die Kraft des allein Gewissen und Mächtigen zum Siege, Gottes. Der böse Feind, wie H. Müller spricht — „schleicht um uns her, wie der Feind um die belagerte Stadt, daß er erkunde, wo wir unverwahrt sind." Und leider, an uns selber sind wir nimmer so ganz verwahrt, daß er nicht Lücken fände, unsere „Heiligung" respektirt er nicht, als wäre es wie bei Gott selber, der nach Weish. 5, 20. ἀσπίδα ἀκαταμάχητον ὁσιότητα hat. Darum kann der entscheidende, siegende Glaube doch zuletzt nur an Gott selbst sich halten, der seit 1 Mos. 15, 1. so oft der Seinen Schild sich nennt und genannt wird — namentlich Allen, die Ihm vertrauen, Ps. 18, 31. Spr. 30, 5. vergl. nun 1 Petr. 5, 9. 1 Joh. 5, 4. Dieser neue Siegesglaube oder deckende Glaubensmuth (nicht der die Gerechtigkeit ergreifende schon vorhin) hält sich mit lauterem Sinn an die Wahrheit des göttlichen Verheißungswortes, denn die drei nun folgenden Waffenstücke steigern ja wiederholend nur die drei vorigen, wie wir schon gesehen. Man kann auch noch sagen: ist der Gurt der Einfalt und Aufrichtigkeit unsre ganze Weisheit, der Panzer unsre Gerechtigkeit, die

1) Warum wieder Harl. das abstrakte „insuper, endlich" behaupten will, und nur den „Schluß der Rüstung" bezeichnet finden, ist nicht einzusehen; das Bild gehet in seiner Einheit auf's anschaulichste fort, wenn wir ἐπί bleiben lassen, was es dann heißt: über.

2) Vgl. Ps. 35, 2. Hes. 23, 24. 1 Chron. 12, 8. 24. 34. 2 Chron. 11, 12. 14, 8. 25, 5. LXX. überall θυρεός für צִנָּה (nur Jer. 46, 3. ἀσπίς, Hes. 38, 4. 39, 9. πέλτη.) Dagegen für מָגֵן zwar mitunter ebenfalls θυρεός, doch öfter ἀσπίς, ὑπερασπισμός, ὑπερασπιστής.

feste Bereitschaft unsrer Füße zum Stand und Wandel unsre Heiligung, so verbürgt uns nun Schild und Helm zusammen unsre völlige Erlösung, das angreifende Schwert aber gehet noch erobernd über das eigene Heil hinaus. Mit welchem ihr können werdet — so wird, parallel mit V. 13., wieder dem Schilde die Macht Gottes gegeben, dazu geht das verheißende δυνήσεσθε noch über das ἵνα δυνηθῆτε V. 13. und πρὸς τὸ δύνασθαι V. 11. Was denn können? Die feurigen Pfeile des Argen auslöschen! Nicht grade ganz unnütz, weil doch auch dies Bild aus der niederen Wirklichkeit gegriffen sein muß, hat die Gelehrsamkeit nachgewiesen, was im A. T. Ps. 7, 14. wahrscheinlich schon vorkommt[1]), daß die Alten brennende, zündende Pfeile kannten: die malleoli, welche Ammian. Marcell. rer. gest. 23, 4. beschreibt, die πυρφόροι ὀϊστοί Thucyd. II, 75. tela ignita, *falaricae* bei Liv. XXI, 8. u. s. w., s. Wolf u. Wetst. zu unsrer Stelle, sogar ausdrücklich βέλη πεπυρωμένα bei Apollodor. Bibl. II, 4. Also nicht giftige, brennend verwundende, wie Bochart meinte, sondern umwunden, angefüllt mit wirklichem Feuer, so oder so. Das hebt der Ap. durch zweites τά (welches wir nicht mit Lachm. weglassen) stark hervor und will freilich damit überhaupt sagen: der Satan, der Böse meint's höchst böse und gefährlich! Mit Manchen (wie Olsh. u. v. Gerl.) nach Chrys. besonders an die brennenden Begierden und plötzlich anfechtende abscheuliche Gedanken, die solche entzünden, zu denken, müssen wir aber wie Harl. als zu beschränkend verwerfen: der Begriff ist ein sehr umfassender für die gefährliche, zerstörende Bosheit, welche als ein Feuer aus der Finsterniß daherfährt — zwei bekannte und bedeutsame Attribute des Satanischen! Endlich darf man nicht (wie Olsh.) klügelnd vermuthen, daß man vielleicht auch auslöschende Schilde (mit nassen Häuten bezogen!) gehabt, sondern in dem Stücke geht natürlich der Wunderschild Gottes von Rechtswegen über die gemeine Wirklichkeit hinaus, mit ihm werden wir können was sonst kein Schild vermag. Nicht ohne stärkste Rhetorik hat der Ap. σβέσαι mit πεπυρωμένα zusammen bis an's Ende gespart: man hört und fühlt jetzt ordentlich, wie die Feuerpfeile anschlagen und erlöschend abprallen!

**V. 17.** Und den Helm des Heils nehmet, und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes.

Noch nicht genug am Schilde! Nun erst, die Participia steigernd, ein Imperativ δέξασθε, den Beng. sehr gut erklärt: accipite, oblatam

1) Vielleicht auch Sprüchw. 26, 18. רִקִּים so zu verstehen.

a Domino — dazu Harl. noch treffender für den Zusammenhang: „das Heil ist der Inhalt des Glaubens, im Glauben ergreift man das Heil," obgleich dies Ergreifen zum Schirm auch des Hauptes wieder etwas Neues, Besonderes dazubringt, wie wir sehen werden. Zuvor ist zu merken, daß dies δέξασθε jetzt für Helm und Schwert gemeinsam steht, nicht als ob (wie bei Seiler zu lesen!) am Ende gar Helm und Schwert Dasselbe wäre, wohl aber weil hier schon ein Uebergang nächsten Zusammenhanges gilt zwischen Heraustritt zum Kämpfen und wirklichem Kampfe, grade wie bei den Füßen vorhin zwischen Festigkeit des Standes und Bereitschaft zum Treten: die Zuversicht des Sieges gehört mit der freudigen Führung des Schwertes fast zusammen. Wort Gottes — Das ist dann, wie sich tief aufdecken wird, schon ein erster Schluß des Gemeindebriefes (vgl. den Anfang Kap. 1, 9. 13.), doch folgt V. 18. im Gebet noch ein zweiter, der zugleich vermittelst der begehrten Fürbitte hinüberleitet in den brieflich-persönlichen Schluß nach der allgemeinen Abhandlung. Περικεφαλαία, omne quo caput cingitur (Gegensatz des Gürtels vorhin), hier natürlich der kriegerische Helm. Der Kämpfer muß freilich über den Schild hinaus, hinter dem er sich nicht bloß verstecken kann, dem Feind in's Auge sehen, und um dessen finster-feuriger Bosheit willen braucht es ein besonderes Hauptschild, daß wir dabei nicht Kopf und Besinnung verlieren, am Heil und Sieg dennoch verzweifeln, wenn wir des Angriffs halber vom „unverwandten Einschauen in das Evang. des Friedens" ablassen. Dieser besondre Hauptschutz ist das Siegel, wovon Offb. 7, 3. mit anderm Bilde redet (vgl. Eph. 1, 13. 4, 30.), und gibt uns dem Feind in's Angesicht den Anspruch in Hoffnung auf das, was wir jetzt noch nicht sehen, die endliche gewisse Errettung und Erlösung. Wenn wir in der anhangenden, aneignenden Liebe zum dreieinigen Gott wahr, gerecht und fest geworden sind, uns das auch im vollen, deckenden Glauben nicht nehmen lassen, so dürfen und sollen wir in der Hoffnung schon den gewissen Sieg unsres ewigen Heiles ergreifen. Waren wir als Anfänger nur aufrichtige Kindlein des Vaters und seine heilige Wahrheit unsre erste Umgürtung; wurden wir dann gerecht gemacht in dem Sohne Gottes und bekamen je mehr und mehr einen festbereiten Stand in solchem Frieden durch den Geist des Friedens; ergriffen wir mit stets neu muthigem Glauben die Macht unsres Gottes wider alle Anfechtung: so reicht nun solcher Glaube über Alles hinaus, zum Schilde kommt der Helm der Zuversicht und unverwirrbaren Gewißheit. Hieraus werden wir verstehen, wie ganz richtig der Ap. schon 1 Thess. 5, 8. 9. allgemeiner zusammenziehend vom Panzer des Glaubens und der Liebe (allem hier Vorhergegangenen gleich), dazu von der Hoffnung des Heils als

Helm geschrieben hat, so daß diese Parallele wirklich erklärend ist, vgl. noch Luc. 21, 28. das freudige Aufheben des Hauptes, so wie Ps. 3, 3. 4. und Aehnliches. *Σωτήριον*, wie auch Jes. 59, 17. für יְשׁוּעָה steht, s. ferner Luc. 2, 30. 3, 6. Apostg. 28, 28. enthält gewissermaßen (wie יֵשַׁע) sogar eine Anspielung auf den heiligen Jesusnamen, den uns der Geist der Verheißung als Inbegriff des Verheißenen verklärt, uns eben damit versiegelt und behelmt. Das Heil oder die Hülfe, wovon dies Wort redet, ist zugleich der Sieg des Kampfes; unser Helm ist eben die Gewißheit des Heiles oder Zuversicht des Sieges, und zwar um der Gerechtigkeit Christi willen, so daß zweitens wieder der Helm dem Panzer entspricht. Fragen wir zagend: Wer bin ich, daß ich bestehen und überwinden sollte? so wird uns der Schild im Glauben zur Bürgschaft, daß Gottes Macht und Treue die Wahrheit erhalten, es den Aufrichtigen gelingen lassen wird, ferner der Helm dazu zur bewährenden Probe der ergriffenen Gerechtigkeit. Hier muß man nun nicht mit Olsh. des Ap. eigner Erklärung 1 Thess. widersprechen: es sei hier dennoch der Helm nicht sowohl als Hoffnung, denn vielmehr als Besitz des gegenwärtigen Heiles gemeint. Grade dies „Bewußtsein des Heils" ist zwar auch ein gegenwärtiger Besitz im Glauben, allein wie B.-Cruf. ungewöhnlich treffend sagt: „zu *δικαιοσύνη* V. 14. verhält es sich wie Hoffnung auf das Zukünftige zum Glauben an das Gegenwärtige" — nur Letzteres genauer: Innehaben des Gegenwärtigen. „Wirf nicht die große Hoffnung hin, die dir dein Glaube reichet!" So singt auch ein neueres Lied noch[1]) und mahnt damit, daß wir uns den Blick auf die Zukunft des Herrn, auf den Tag der Erlösung nach dem bösen Tage nicht verdunkeln lassen, denn dann wäre uns der Helm vom Haupte geschlagen. Vergleichen wir endlich Jes. 59, 17. die früher besprochene Parallele, so ergibt sich, daß dort der Prophet das freilich nicht fehlende Schwert des Wortes, welches darum der Eph.Br. beifügt, mit Absicht ungenannt ließ, um durch bloße Schutzwaffen ohne Angriff für das A. T. recht auffallend zu bezeichnen, wie der große Gott nur im Liebeseifer kommt, als passiver Kämpfer mit unsrer Sünde, die er aushält und so überwindend wegschafft. Daher hat Er auch einen Helm des Heils: freilich bei Ihm ist's der gewisse Wille, uns zu helfen — bei uns die gewisse Zuversicht auf diesen seinen Willen.

Einzige Angriffswaffe zuletzt das grade, gute Schwert, keine Lanze, auch (obwohl sonst diese Zusammenstellung sprüchwörtlich, s. Jos. 24, 12. 1 Mos. 48, 22. Ps. 44, 7. vgl. 1 Sam. 17, 47. Jud. 5, 14.) kein Bogen, Pfeile zu schießen wie der Böse. Dafür aber koncentrirt

1) Sturm in: Der Herr ist meine Zuversicht.

sich nun durch unseren Arm in diesem Schwert alle Macht Gottes, alle Wahrheit, Gerechtigkeit, Friedensfestigkeit, Glaubensmuth, Siegeszuversicht, die wir haben. Wir müssen freilich auch angreifen, die Werke des Teufels zu zerstören, die Mächte der Bosheit zurücktreiben, um den Miterlöseten zur Freiheit zu helfen, endlich wenigstens, um selbst zu bleiben, den feindlichen Kindern des Unglaubens und allem Lugfrieden der Welt im Namen des ewigen Friedens den Krieg erklären. Aber nicht, wie Manche thun, gleich loshauen und am Ende anfangen — denn wie viel hat doch der Ap. vorher ausbedungen, ehe er endlich zum Schwerte kommt! Es ist das Wort Gottes, wie es wiederum nach Hebr. 4, 12. zuvor in uns richtend sich erwiesen haben muß, wie es nach Offb. 1, 16. Jes. 49, 2. aus des Herrn Munde geht, doch nach Jes. 51, 16. 59, 21. auch in den Mund seines Volkes gegeben wird. Vernunft und Selbstkraft ist ein bleiernes Rappier an sich, wenn aber Satan dahinter ist, wird es scharf und stark genug, daß wiederum nur Gottes Geist im Worte die Oberhand gewinnen kann. „Satan kann uns nicht beikommen, als nur durch Erhebung der falschen Bildungskraft, die außer dem Worte Gottes sich selbst nach eigener Wahl ein Gewebe der Gedanken aufrichtet." (Oetinger.) Der Ap. sagt zuerst: Schwert des Geistes — als womit allein jene πνευματικά vorhin zu überwinden, damit aber gewiß, denn der Geist ist die einzige, eigentlich kräftige Kraft Gottes gegen das geistig-Böse. Der Gen. ist allerdings erklärende Appositon, Harl. richtig: das Schwert, welches der Geist ist. (Wie der Panzer die Gerechtigkeit, der Schild der Glaube, sagt v. Gerl. dazu.) Damit ist wohl ein Ergreifen des göttlichen Geistes in unsrem Geiste verlangt und zugestanden, aber doch nicht gleichsam ein „Beherrschen desselben," wie Olsh. meint; denn weislich schreibt der Ap. ja nur: nehmet das Schwert des Geistes — nicht den Geist des Schwertes. Das Schwert nehmlich ist eigentlich das Wort, in dem sich dann der Geist noch über unser Handhaben, Können und Wissen erweiset.

Das Schwert des Geistes ist entgegengesetzt: 1) dem Schwerte des Fleisches, d. h. jeder natürlich-menschlichen, irdisch-äußerlichen Macht, die in diesem Streite nichts gelten kann, wo Gott der Herr selbst nicht einmal seine Allmacht vor der Zeit eintreten läßt. Also nicht wie die katholische Kirche, sondern das verachtete „Wort" ist dennoch das rechte Schwert, wie unser Luther einst mit Praxis und Theorie trefflich erwies. 2) Ferner entgegengesetzt auch dem Schwerte des Buchstabens — denn lies nur „Wort" noch einmal recht, um dies zu wissen! Was nun abermals zwiefach zu nehmen: menschlichem Buchstaben entgegen, versteht sich insofern er menschlich, nicht insofern Gottes Wort in ihm gefasset, be-

kannt und gebraucht ist — also jeder kirchlichen Satzung, Konstitution, Konfession oder Doktrin, die es thun will, denn auch die beste Theologie kann höchstens eine jeweilige Scheide werden für das rechte Schwert; endlich stehet hier das Wort Gottes als Schwert des Geistes sogar noch (gewissermaßen!) entgegen seinem eigenen Buchstaben, d. h. nicht insofern er des Geistes lebendiger Leib ist, sondern insofern wir ihn als Buchstaben in die Hand nehmen. Jener Gegensatz des A. und N. T. freilich, des Gesetzes und Evangeliums, von dem 2 Kor. 3. lehrt, wie er für die Predigt zum Heil der Seelen gilt, ist für den Streit gegen Satan so ganz ausgeglichen, daß auch jedes „Du sollst nicht!" jetzt im Geiste lebendig trifft und schlägt; um so verkehrter aber, folglich ohnmächtiger muß es sich zeigen, wenn wir das Evangelium selbst als Gesetz, als Buchstaben in Hand und Mund nehmen. Wahrlich, das Wort Gottes, um Schwert des Geistes zu sein, muß in unserer Hand leben, als durch den heil. Geist angeeignet und im heil. Geist ausgehend, indem wir es reden vom betenden Herzen aus, wie noch folgen wird. So angeeignet und gebraucht erweiset sich jetzt die ganze Schrift A. und N. T. in ihrer scharfen Siegesmacht; denn alle Reden Gottes sind durchläutert — darum thue nichts zu seinen Worten, daß er dich nicht strafe, und werdest lügenhaft erfunden! Spr. 30, 5. 6. Aber nimm auch nichts davon weg! Nicht bloß ein Epheserbrief stärkt und rüstet die Gemeinde des Herrn bis an's Ende gegen allen falschen Geist, auch z. B. die alte salomonische Weisheit schwingt in jetzigen Sanheribs-Zeiten erst recht königlich ihre scharfen Sprüche gegen die Narrheit der Gottlosen, und Mosis Kosmogonie für Kinder muß das Feld behalten wider die scheingeistigsten Theorien der vom Weltgeist inspirirten Gelahrtheit oder Spekulation [1]).

Weder von den Lehren, Verheißungen, Geboten der Schrift, noch gar von den „Drohungen" derselben sonderlich ist die Rede, sondern ῥῆμα θεοῦ begreift das Ganze, zuerst als in der Schrift von Gott gegeben, dann als durch den Geist lebendig in der Gemeinde. Hier haben wir auch nicht zu idealisiren und spiritualisiren, wie schon Theod. Mopsv. thut, wenn er auslegt: der Ap. meine mit ῥῆμα — τὸ δυνατὸν τῆς ἐνεργείας τοῦ πνεύματος, wie in Ps. 33, 6. Das Schwert ist Geist, ja der Geist, und wiederum dennoch der Geist völlig konkret gefaßt und für uns faßbar nur im Wort; die berühmte Narrenfrage: Ob Geist, ob Schrift? findet

1) Wo die alte Schlange schauen läßt, als wären die Herren auch dabei gewesen, wie es in ihrer bald überwundenen, eine kleine Weile tobenden Schöpfung, im Chaos der Ichthyosaurien u. s. w. ausgesehen. Aber das alte Wort: Es werde Licht! und: Lasset uns Menschen machen! das Wort Gottes, das erste, wird sich auch bis zuletzt selbst vertheidigen.

ihre Antwort: Hier Geist und Schrift, Schrift und Geist! Wie Christus Pharisäer und Sadducäer mit seinem γέγραπται schlug, mit demselben, das dem Satan in der Wüste zu stark war, und noch am Kreuz in Psalmenworten unbesiegbar Alles vollbrachte. Hätte Eva gegen die erste Lüge des Feindes: Ja, sollte Gott gesagt haben? festgehalten an ihrem ersten: Gott hat gesagt — so wäre der Kampf in seinem Anfange entschieden gewesen und kein Weibessame nöthig, nach langer Feindschaft endlich der Schlange den Kopf zu zertreten. Jetzt aber gilt's für den Glauben bis dahin in lauter einzelnen Erweisungen schon für das einzelste Wort im rechten Moment: „Ein Wörtlein kann Ihn fällen" — versteht sich, nicht nur so herausgegriffen das einzelne Wörtlein, sondern die Kraft und Wahrheit des Ganzen jedesmal darin. Die Schrift ist ganz und lebendig Eins bis auf's kleinste Sprüchlein: siehe du zu, daß deine „Schrift," worauf du dich berufest, auch ohne Lücken und Scharten sei!

Delitzsch gibt auch der Kirche das Wort Gottes in die Hand, und sagt (S. 71.) auf seine Weise: „dies Wort handhabt sie unmöglich in einer anderen Weise, als bekennend." Wohl gesprochen, wenn man das Bekennen recht versteht im freien Geiste; sonst aber, wenn hier jene Identifikation sonderlichen Kirchenbekenntnisses mit dem Worte Gottes einschleichen will, ungenügend, indem sogleich die Frage dazu tritt: handhabt sie es nicht auch mit bekennender Predigt, mit bekennendem Forschen und Lehren, das in menschlicher Satzung daneben nimmermehr eine Schranke, Norm oder Maaß respektiren kann? Ja, die interimistische Specialkirche bedarf in ihrer Aeußerlichkeit, um ihrer Schwachheit willen einer solchen Schranke; grade dann aber, wenn des Geistes Kraft und Wahrheit zu Kampf und Sieg aufgerufen wird in letzter Entscheidung, darf sie selber sich nicht mit ihrem alten Bekenntniß behaupten wollen, was doch unmöglich, sondern bekennet neu und frisch und immer jung nur das Wort Gottes. Gewiß ein wenig seltsam vertheilt Ball[1]) das Werk an beide Hände, sagend, es sei jetzt an der Zeit: „in der Linken hoch und kräftig das Banner des Bekenntnisses emporzuheben, während die Rechte in der Kraft des Herrn Herrn muthig und tapfer das Schwert des Geistes, das Wort Gottes schwingt." Hüte man sich vor solchen Redensarten, die nicht ganz in die Schrift eingehen! Paulus hat schon der Linken den Schild gegeben, auf daß es dabei bleibe, was derselbe Ball kurz vorher besser bekennt: „Das Wort Gottes und nichts als das Wort und das ganze Wort!" Diese Posaune ruft so deutlich zum Streit, daß Alle,

1) Den Pastor Feldner in Elberfeld bei seiner Amtseinführung begrüßend, siehe die bei Hassel erschienenen Reden.

die im Buche der Redlichen (Jos. 10, 13.) vor dem Herrn verzeichnet stehen, sich rüsten können und werden zu dem Streite, den der Herr streitet für und durch Israel. Die Fahne für sich hilft gar nichts, auch mancherlei Fahnen daneben richten leicht Uebel an in der einen Schlachtordnung: darum sagt der Ap. am rechten Ort gar nichts von Banner, sondern bloß vom Schwert. Es gibt nur Ein Schwert, das Schwert, und so kann zuletzt allein das Wort Gottes selbst Bekenntniß sein, nicht irgend ein abgeleitetes Bekenntniß ganz als Wort Gottes gelten. Freilich: so eine Kirche oder in Welt und Staat konstituirte Gemeinschaft von Gläubigen bekennet, es ist ihr zum Ziel gesteckt, daß sie es bekenne als Gottes Wort (1 Petr. 4, 11.) — aber es bleibt dennoch ein Unterschied im Streben darnach, und solche Zeiten des durchschlagenden Geistes für ganze, große Kirchen, wo Alle des heil. Geistes voll das Wort Gottes reden, sind seit Apostg. 4, 31. nicht wieder dagewesen. Und vollends (wie Jemand im Eifer des Gespräches disputirend sich verrieth) die „symbolischen Bücher" wenigstens als Kanonen, mit denen man jetzt nicht mehr schießen kann, zum Schreck (wen's noch schrecken will) auf die Wälle der festen Burg pflanzen — ist eine sich selbst bekennende Thorheit der kirchlichen Diplomaten, die gar zu gern mit ihrer und ihres Gleichen Feder, die sie noch in der Ohnmacht für mächtig halten, das Reich gegen Revolution schützen und erhalten möchten, das Reich, welches doch nur das Schwert des Geistes durch fortwährend neues Erobern vertheidigt.

Konfessionen sind gut als die Scheiden des Schwertes; das Wort Gottes, das in ihnen ist, soll getrost herausfahren, aber die Scheide hat nichts dabei zu thun, muß auch gebessert werden je und je nach dem Muster des Einen Buchstabens, in welchen der Geist selber sich gefasset hat, der Schrift. Diese bleibt nun einmal die uns vorgesprochene, von menschlichem Buchstaben oder Wort nur mangelhaft nachgesprochene Confessio Augusta über alle Augustanas, die nicht so hoch greifen dürfen, die Apologie wiederum für unsre Apologien. Wo die Welt neue Reichstage und Koncilien gegen das Wort hält, da muß es auch in neuen, frischen Bekenntnissen auftreten. Wo jetzt — nicht die Könige, sondern die Nationen sich versammeln wider den Herrn und wider seinen Christ, sogar die Stämme Israel mit den Heiden — da muß das Israel Gottes als auch eine ἐκκλησία sich zeigen in Einheit, ohne gespaltene Lager, neu lebendig auftreten und sich versammeln; also neue Koncilien gegen die neuen Reichstage müssen reden, die viel besser noch als das Tridentinum nicht bloß, auch nach empfangener Lektion der Jahrhunderte besser als weiland unsre Reformatoren, d. h. neu in demselbigen Geiste, möglichst ohne ihre Beschränktheit und Schwachheit, die ächte Katholicität der mancherlei Stämme

in Israel wahren gegen jedes den heil. Geist allein zuschickende Rom der altgewordenen Ueberlieferung, des äußeren Bestandes. Wo die Geschichte, die Gott der Herr macht und lenkt, per discordias et tot discrimina rerum vorbereiten, entwickeln und uniren will die zum letzten Streit verordnete Gemeinde des Geistes, die das Wort und nur das Wort zu reden empfängt reiner und stärker als je vorher, da gilt es, die Demarkationslinie dieser Nationalität noch umfassender und gründlich abschneidender zugleich zu finden als je bisher, und dem Geiste das Wort zu lassen, daß Er endlich die rechte Formula *concordiae*, welche wirklich die corda faßt, ausspreche — im Evangelium des Friedens.

Mit diesem Worte Gottes und mit nichts Anderem schließt der Ap. seine Anweisung, wie die Kirche sich rüsten soll. Die Kirche kann auch eine gebundene sein, wie Paulus in der Kette, aber Gottes Wort und Geist ist nicht gebunden. 2 Tim. 2, 9. Rüsten sich die im Gebete vereinten Heiligen recht, so sollen sie wohl das Feld behalten und alle πονηρία der an- und eindringenden πνευματικά sicher schon erkennen am Gegensatze mit ihrer Gottes-Rüstung. Sie sprechen von „Wahrheit" — aber der unendliche Lügengeist, mit welchem in dieser Zeit gelogen wird, gibt sich den Redlichen überall kund. Von Gerechtigkeit — aber wo soll sie herkommen ohne Christum? Man greift auch die Herrschaft des Unrechts überall mit Händen. „Den Geist der Wahrhaftigkeit und Liebe in die Herzen pflanzen, das ist das einzige Mittel, dem unendlichen, durch die Welt gehenden Treiben des Truges zu wehren," wie Hirscher dem Parlamente bezeugt. Da stehen sie uns gegenüber: mit innerstem Betruge der Lust des Fleisches hat Satan ihre Lenden gegürtet — Sünde und trotzendes Unrecht um und um ist ihres Gewissens hartes Erz in Verstockung wider den einigen Gerechten — ihre Füße wanken und streifen umher in der Unruhe des bösen Wesens, Unfriede bringend wohin sie nur kommen, eilend Blut zu vergießen, und das Evangelium des Friedens wollen sie nicht wissen — kecker Unglaube der Schild, welchen der Erzlügner ihnen reicht — Diesseits ohne Jenseits, bis der Tod sie packt, die eitle Hoffnung, der Helm ihrer frechen Stirne — so schlagen sie drein mit dem Schwerte des Fleisches, leider nicht bloß Fleisch und Blut sondern stark in dem Satan und in der Macht seiner Stärke. Wir aber haben den Stärkeren dennoch mit und in uns, werden sogar noch manche Betrogene retten, jedenfalls über den Feind und die Seinen den Sieg behalten, wenn wir streiten, wie uns gesagt und gegeben ist, wenn wir thun, was Jene nicht können und wollen, beten, wie der Ap. zu letzter Mahnung sagt.

**V. 18.** Mit allem Gebet und Bitten betend zu aller Zeit im Geiste, und eben dazu wachend mit allem Ausharren und Bitten für alle Heiligen.

Hiemit hat der Ap. das eigentlichste Ziel auch seiner V. 10. mit τὸ λοιπόν begonnenen Rede, folglich das Ziel des ganzen Briefes erreicht: Zusammenfassung aller Einzelnen im Geiste durch das Gebet, so daß Einer für Alle steht und Alle für Einen. Das Siebente, was er nennt, ist das letzte aber auch das erste Stück der anzulegenden Rüstung, vielmehr, genauer zu fassen, wie auch der eigentliche Ausdruck außerhalb des Bildes lehrt: nur so, nur betend wird die Rüstung der Kraft Gottes angezogen, das Schwert des Geistes geführt! So steht zuletzt die ecclesia militans (über deren Gang und Stand auf Erden der Plan des Br. nicht hinausgehen will) gerüstet auf dem Plan gegen die Pforten der Hölle, hält und braucht das einige gewisse Wort, welches sie hält, führt das Schwert des Geistes im Geiste, d. h. allezeit betend um die Kraft Gottes, darum auch empfangend allezeit. „Dies die innerste Gestalt und Thätigkeit der ecclesia militans, wodurch alle Heiligen zusammengefaßt sich behaupten und durchbringen; da die Einheit und Versammlung derselben im Geiste vor Gott. Damit entläßt uns der Apostel, wenn wir Ihn gefragt haben: Ubi est ecclesia? Quid faciendum ecclesiae?“

Die Participform προσευχόμενοι verbindet wohl noch mit dem Vorigen, doch nicht mehr in bildlichem Ausdruck, sondern bis zu V. 10. zurückkehrend in der eigentlichen Rede, so Alles umfassend, was dazwischen gesagt war. Gutgemeint lautet's wohl bei den Erbaulichen: „Das Gebet ist die starke Waffe, die der Christ in seinem Kampfe gebrauchen muß. Dieses Gebet ist es, was der Ap. als die Ergänzung der Rüstung des Gläubigen betrachtet[1].“ Eigentlich aber bedarf die Rüstung keines Ergänzens, das Beten verhält sich anders dazu. Vollends verfehlend also (den Ap. verbessernd) nannte Strigel das Gebet noch die Lanze zum Schwert; ähnlich wieder Zeller: „wir müssen auch noch eine andere Waffe Gottes haben, als das Schwert des Geistes, eine Waffe Gottes, womit wir auch in die Ferne und Weite wirken können[2].“ Gar nicht als Waffe nennt der Ap. das Gebet (wie auch Rück. aus dem Particip zu viel schließt), denn wir sollen ja Niemanden damit angreifen, es geht in eine ganz andre Weite hinauf, zu Gott empor, für alle Heiligen, wider Niemand — siehe das Mustergebet der bedrohten Gemeinde Apostg.

1) So Erskine, Versuch über den Glauben, deutsch von Krüger. S. 169.
2) Monatsblatt von Beuggen, 1847. Nr. 12.

4, 29. 30.[1]) Richtig Bengel: precatio a Paulo potius eo refertur, ut tota armatura rite utamur. Harleß: „die Stimmung, in der wir solche Waffen führen sollen — denn die Waffen, die der Geist gibt, können auch nur mit dem Gebete des Geistes geführt werden." Wir möchten bloß noch dazuthun: sie werden auch durch das Gebet erlangt, angethan, ergriffen. Was den Unterschied der Synonymen προσευχή und δέησις betrifft, so ist die alte Unterscheidung: um Erlangung des Guten oder Abwendung des Bösen (δέησις, deprecatio, ἀπὸ τοῦ δέους, vielmehr vom Bedürfen) — ohnehin unhaltbar, wie sie dann hier eben so wenig passen würde als Jac. 5, 16. 17. Das Wahre bleibt nur, daß προσευχή, sonst das Allgemeinere, doch für das Bitten zu Gott und Reden mit Gott gebräuchlich geworden, δέησις dagegen eigentlicher das Bitten meint, wie es auch an Menschen sich wendet; im Hebr. entspricht תְּפִלָּה und תְּחִנָּה oder תַּחֲנוּנִים — vgl. 1 Kön. 8, 38. 2 Chron. 6, 29., obwohl dann die LXX. nicht so durchgreifend genau dabei bleiben, wie Olsh. behauptet, denn s. auch Ps. 6, 10. Dan. 9, 21. u. s. w. Der Ap. will hier mit seiner gehäuften Rede theils ermahnen, was Harl. ausdrückt: „keine Art des Betens oder Bittens zu versäumen"[2]) — theils die mannigfaltige Wiederholung und Vereinzelung des beständigen Betens lebendig schildern; das Letzte scheint uns die Hauptsache dabei.

Das von Lachm. gestrichene, auch von Harl. verworfene τοῦτο halten wir grade deßhalb für ächt, weil es (wie Harl. die Stellen angibt) die gewöhnliche paulinische Formel ist, wie sie sogleich V. 22. (vgl. Kol. 4, 8.) wieder steht. Wir können uns irgend ein Wegfallen eher denken, als diesmal, man sähe nicht ein warum, das ungewöhnliche bloße αὐτό. Wir brauchen aber auch das τοῦτο fast für unsre übrigens aus dem Sinn gefundene Auslegung, welche nicht die jetzt gewöhnliche, auch nicht die von Harl. vertheidigte ist. Auf das Folgende kann sich αὐτὸ τοῦτο hier unmöglich beziehen, auch Röm. 13, 6. 2 Kor. 5, 5. wird damit das eben vorher Genannte gemeint. Nun ist dies zwar zunächst das Beten und Bitten, und darum soll αὐτὸ τοῦτο sprachlich durchaus nur hierauf bezogen werden können; allein weil ἐν πάσῃ προσκ. καὶ δεήσει noch=mals folgt, wäre die Rede doch unerträglich überladen: eben zum Beten[3]) wachet mit ausdauerndem Beten! Endlich vermeidet wohl Harl. diese Ungehörigkeit, nimmt gleich δέησις περὶ πάντων als neuen Begriff

1) Also nicht, wie Richter: „Jeder Gebetsseufzer ist ein Pfeil in's Herz der Feinde." Wir beten für einander um Kraft von Gott, das Ueberwinden der Feinde wird gar nicht unmittelbar gemeint!

2) Wesley: with all sort of prayer, public, private, mental, vocal. Was jedoch mehr in πάσης liegt.

3) Auch Richter: daß ihr stets betet!

zusammen und legt aus: „ein Jeder solle für den Andern unablässig die Kraft des Gebetes erflehen" — wir sollen dafür und dazu bitten, daß die Heiligen beten können! Olsh. läßt sich's gefallen und sagt noch deutlicher: „das Objekt der Fürbitte für alle Heiligen ist nehmlich eben das Sein aller im beständigen Geistesgebet." Aber wir geben jedem einfachen Gefühl anheim, ob nicht solch ein Beten in zweiter Potenz gleichsam, ein Bitten um Kraft zum Bitten — abgesehen von der Seltsamkeit an sich — hier durchaus unpassend sei, hier, wo der Schluß des ganzen Briefes viel allgemeiner, befriedigender abschließen muß. Wahrlich der Ap. entläßt die Gemeinde aller Heiligen hier nicht als erst um Gebetskraft bittend, sondern wenn irgend (wie προσευχόμενοι so viel jedenfalls beweist) dieser V. 18. noch zu der Mahnung V. 10—17., noch zu der empfohlenen Rüstung gehört, so wird auch das Objekt der Bitte wie der Fürbitte, des Betens für die Brüder wie für sich selbst kein Anderes sein als eben das Empfangen und Anziehen der Kraft Gottes, das zuletzt obliegende Kämpfen zum großen Siege, vgl. Kol. 4, 12. Schon das erste προσευχόμενοι setzt dieses Objekt als ganz von selbst sich verstehend voraus, darauf nun geht εἰς αὐτὸ τοῦτο zurück, weil alle Heiligen gleichen Kampf, gleiches Bedürfniß der Stärkung zum Siege haben, und nur so vermögen wir den ganzen Vers an seinem Orte zu begreifen. Wir sehen nicht bloß nicht ein, warum nicht der Hauptbegriff des Ganzen am Schlusse noch einmal so bezeichnet werden könnte, sondern wir fordern dies aus dem Zusammenhang, verstehen grade so das bezeichnende τοῦτο. Wenn Flatt übersetzt: „in derselben Absicht" — so ist das gewiß die Absicht, wohlgerüstet im Kampfe zu siegen, wozu das Gebet als innerstes, erstes und letztes Mittel dasteht, ohne bei der Fürbitte den sonderbaren Umweg erst zu nehmen: bittet, daß die Heiligen (die als solche doch wohl gebetsfähig gedacht werden) beten können! Also wir sagen mit Grotius: εἰς αὐτὸ τοῦτο ad rem totam praecedentem refertur — nehmlich weil sich diese res praecedens im ersten Satze, bei dem Bitten für sich selbst schon einmal verstand. Mit v. Meyer's Note: „zu gleichem Zweck, des Sieges halben" — denn als vereinte Kämpfer werden sie hier ja schließlich zu Gebet und Fürbitte ermahnt[1]).

Ἐν παντὶ καιρῷ hängt noch an διὰ πάσης und wird von Rück. gut verdeutlicht: bei jeder Gelegenheit, unter allen Umständen — obgleich damit der allgem. Begriff allezeit nicht zu sehr geschwächt werden darf. Immer und bei Allem **im Geiste** — das führt in das Ziel der Ge-

1) Woraus wenigstens eben so gut, als durch die von Harl. gegebene Deutung, sich die Fürbitte bloß für die Heiligen (nicht für alle Menschen) erklärt, wenn diese Zusammenfassung der Gemeinde am Schluß dieses Briefes noch Erklärung bedürfte.

meinde Kap. 5, 16 ff. zurück und ist ebenfalls ein sehr allgemeiner Schluß von tiefster Bedeutung; doch wird herabsteigend zum verordneten Kampfe für's Erste nur verlangt, daß die Gemeinde dies ihr beständiges Leben und Stehen im Geiste, der schon die Kraft des Herrn ist, durch beständiges Beten um diese Kraft, die so angezogen wird, erweise. Wie **Wachen** zum Beten gehört, wissen wir hoffentlich von Gethsemane her ohne viel Redens, vgl. Kol. 4, 2. Es wird nochmals verstärkt durch alles **Ausharren**, ja προσκαρτέρησις und δέησις tritt als unzertrennlich fast wie Eins zusammen. Alle Schläfrigkeit und Trägheit, die der besonnensten Aufmerksamkeit und Anstrengung entgegen steht, wird abgewiesen; denn wenn es auch zu scharf, zu entmuthigend gesagt sein möchte wider die Wahrheit: „matt Gebet, **kein** Gebet" — so ziemt sich's doch, zum Eifer allen Ernstes ermahnen. So sollen die kämpfenden, betenden **Brüder** im Geiste verbunden stehen vor Gott, Keiner soll bloß an sich oder etwa sein Häuflein denken, sondern sie stehen Alle für Einen und Jeder für Alle, jedem Gebete soll die Fürbitte beigefügt sein. Für **alle Heiligen** — in diesem weiten Unionsblicke haben wir den zweiten, eigentlichsten Schluß des Briefes, der uns nun die Gemeinde hingestellt hat als die im Geiste vereinte Schaar der Heiligen Gottes, welche der Höllenmacht auf Erden gegenüber das **Wort Gottes** handhabt und behauptet. So schloß derselbe Apostel seinen Brief an die partikularistisch befangenen Hebräer, auch „die aus Italien" mit freundlichem Brudergruß ihnen zuführend, so schließt Offb. 22, 21. die ganze Schrift. Der große Apostel aber, der jetzt auch zum brieflich-persönlichen Gruß und Schluß kommen muß, will an seinem Theil nicht mehr sein als auch Einer dieser, Fürbitte begehrenden und bedürfenden Heiligen.

**V. 19. 20.** Und (auch) für mich, daß mir gegeben werde das Wort mit Aufthun meines Mundes, in Freudigkeit kund zu thun das Geheimniß des Evangeliums, für welches ich Bote bin in Ketten, auf daß ich in demselben freudig sei, wie mir gebührt zu reden.

Mit einer Wendung, welche nicht etwa bloß formal geschickt ist, sondern (wie Alles bis zuletzt) dem innern Sachverhältniß entsprechend, findet der Ap. durch die Fürbitte für alle Heiligen den Ort, an welchem er unmittelbar, lebendig übergehend seinen **Briefschluß** anknüpfen kann. Derselbe begreift einfach trichotomisch: die Bitte des Schreibers um das Gebet der Empfänger; die fernere Anzeige, wie die zur Fürbitte nöthige genauere Kunde über des Schreibers persönliche Umstände dem Brief-Ue-

berbringer gelassen sei; zuletzt den Segenswunsch, welcher zwar wie gewöhnlich dem Gruß am Anfang entspricht, doch diesmal, auf daß der Schluß wieder der allgemeinen Bedeutsamkeit des Briefes Rechnung trage, mit besondrer Feierlichkeit und Ausführlichkeit (ohne direkte Anrede) zwiefach gestellt wird. Wie denn zugleich schon der Anfang dieses ganzen Briefschlusses eine solche Bedeutsamkeit im Grundgedanken der allgem. Abhandlung einschließt: Paulus der Apostel ist zwar persönlich nur eben Einer unter den Heiligen allen, als hervortretender Bote des Evangeliums jedoch bildet er den allgem. Beruf Aller vor, auch in seiner Kette repräsentirt er die von außen gebundene, im Geiste dennoch freie, freudig den Mund aufthuende Kirche, wie wir schon bei Kap. 3. gesagt.

Befleißigen wir uns nun möglichster Kürze und Klarheit für das Verständniß der genau gewählten Ausdrücke namentlich in V. 19. 20. — obgleich die Ausll. hier noch zu guter Letzt viel geklügelt, verdunkelt und verkehrt haben. Das mit dem stärkeren Sinn eines Auch anknüpfende Und hebt sich hervor durch Wechsel der Präposition: wie περὶ πάντων τῶν ἁγίων, so ὑπὲρ ἐμοῦ sonderlich, worin mit Win., Holzh. und Harl. eine Steigerung des Gefühls für die neue besondre Beziehung anzuerkennen ist. Zwar nicht so wie 1 Petr. 3, 18.[1]) doch immer noch deutlich ist ὑπέρ stärkerer Ausdruck der Fürsorge in der Fürbitte. Nochmals jetzt ein ἵνα δοθῇ, wie das ἵνα δῴη der beiden Gebete Kap. 1. und 3. Was aber dem Ap. gegeben werden soll, ist die Gnadengabe der Fähigkeit und Freudigkeit, das Wort zu reden, wie ihm als dessen Boten gebührt; wahrlich sie ist ihm schon gegeben, dennoch, wie sich auch das gebührt, bittet er eben so bescheidentlich als aufrichtig um die Fürbitte für erhaltendes und mehrendes Geben. Die Oberfläche der Sache nur, die es hier gilt, wird bis zur Falschheit im Widerspruch gegen den tieferen Sinn gefaßt bei derjenigen Auslegung, welche in λόγον διδόναι eine gewöhnliche Redensart sieht für potestatem loquendi concedere[2]). (Daher de Wette wie Stolz: daß mir Rede verliehen werde — desgl. v. Eß.) Nicht einmal mit Olsh. dürfen wir stehen bleiben: „daß ihm die Gabe der Rede gegeben werde," wiewohl er das dann richtig auslegt; sondern λόγος heißt hier gewiß nicht bloß „Rede," meint nicht schon ohne Weiteres des Ap. Mundaufthun, wovon ja erst weiterhin gesagt wird. Obwohl etwa sein subjektives λέγειν oder λαλεῖν einschließend, stehet es offenbar obenan parallel mit ῥῆμα θεοῦ V. 17. — folgt doch wieder sogleich Evangelium wie auch V. 15. Also (wie ῥῆμα ohne Artikel)

1) Welches Win. daneben stellt, denn dort unterscheidet sich der Begriff gradezu: Christus litt um der Sünden willen, aber für die (anstatt der) Ungerechten.

2) Also wohl gar bloß: äußere Gelegenheit, Befugniß und Erlaubniß zu reden!

das objektive Wort, das göttliche, welches in Pauli Mund gegeben werden soll, worin sein besonderes Botenamt zugleich wieder dem allgem. Christenberufe gleich erscheint. (Man sehe diesen Sprachgebr. durch die ganze Apostelgeschichte, z. B. Kap. 4, 4. 29. 31. 8, 4. 25. 11, 19. 13, 49. 14, 25. 16, 6. 19, 20. 20, 7. u. s. w.) Es ist nicht sein Wort sondern des Herrn, darum, auch wenn sie für ihn bitten, sollen sie eigentlich nur für dieses Wortes Kraft und gepriesenen Lauf bitten. 2 Thess. 3, 1.[1]) Hiernach muß nun auch das Aufthun des Mundes schicklich verstanden werden, welcher Beisatz gewiß nicht bloß höchst überladend auch noch zum Folgenden gezogen werden darf, wobei vielmehr στόμα μου sehr deutlich dem λόγος κυρίου entspricht, als weitere Explikation des ἵνα μοι δοθῇ. Zuvörderst ist ἐν kein εἰς und ἄνοιξις τοῦ στόματος eine erbetene Gabe, also nicht ut aperiam os meum — noch weniger, wie zuletzt wieder Fritzsche wollte, bloß ganz fade: wenn ich meinen Mund aufthue, zu reden mich anschicke[2]). Schon den Mund aufthun (subjektiv) heißt nicht bloß zu reden anfangen, sondern hat in der Schrift wie im sonstigen Sprachgebr. stärkere Bedeutung, je nach Umständen: des freudigen Muthes, der Aufrichtigkeit, der ausströmenden Fülle u. s. w., eine sehr specielle Parallele dazu gibt, wie Harl. richtig anführt, 2 Kor. 6, 11. Alles Einzelne nun, was man dabei denken mag (bis auf die nicht auszuschließende Gelegenheit und Freiheit zum Reden von außen her, welche das rabbin. פְּתִיחוֹן פֶּה meint) erscheint hier zusammengefaßt in Einen Vollbegriff, bei welchem jedoch, wie das folg. παῤῥησία herausnimmt, die von Gott auch dem Gebundenen, Bedrängten, der menschlich lieber schweigen möchte, verliehene Freudigkeit[3]) die Hauptsache bleibt. An die alttestamentl. Redensart, nach welcher Gott seinen Dienern den Mund aufthut, werden wir natürlich erinnert, ohne daß darum nöthig wäre, mit Harl. ἄνοιξις durchaus nur so aktiv zu verstehen; es umfaßt vielmehr neben λόγος und δοθῇ wirklich

---

1) Zu stark aber finden wir bei Olsh. gesagt: nie für sein persönliches Glaubensleben und dessen Stärkung (worin er als Apostel eigenthümlich gesichert sei!) verlange P. Fürbitte, stets nur für seine Wirksamkeit und Hülfe in äußeren Nöthen. Denn wir fanden Eph. 3, 13. auch das Erstere, weil ja Beides Eins ist, und könnten leicht noch gar manche Stellen zeigen, wo der Ap. auch als Mensch und Bruder in Schwachheit sich dem Gebete empfiehlt.

2) Bucer: quoties loquendum est — Vatable: docendum — Oecum. gar: daß ich gleich das Wort bekomme ohne Vorbereitung, sobald ich den Mund aufthue! S. bei Harl. u. vgl. die Ueberss. von Allioli: bei Eröffnung meines Mundes.

3) Sehr wahr Chrys. mithin: ἡ ἄλυσις ἐπίκειται τὴν παῤῥησίαν ἐπιστομίζουσα, ἀλλ' ἡ εὐχὴ ἡ ὑμετέρα ἀνοίγει μου τὸ στόμα, ἵνα ἐν αὐτῷ παῤῥησιάσωμαι.

Beides: der Ap. thut seinen Mund auf, indem Gott es ihm gibt, ihn durch Beruf, Anlaß und innere Gabe ihm zu freudigem, vollem, offenem Zeugniß aufthut. In Kol. 4, 3. ist die Thür des Wortes zwar nicht der Mund, also dort der Ausdruck anders gefaßt, mehr nach dem äußeren Verhältnisse hin, doch ist eben dies auch hier wenigstens eingeschlossen, wie Wesley sehr gut sagt: removing every inward and every outward hindrance. Davids Bitte Ps. 51, 17. — des Herrn Verheißung Luc. 21, 15. (vgl. 2 Mos. 4, 12.) und alles Aehnliche dient je an seinem Theil zur Erklärung unsrer Stelle, und so werden wir nun auch wissen, was παῤῥησία sei. Alle Umschreibungen (wie Flac. plena, libera, clara et efficax docendi aut dicendi ratio et facultas) erschöpfen, je genauer sie sein wollen, desto weniger den Vollsinn dieses ächt neutestamentl. Wortes, worüber wir schon zu Kap. 3, 12. Einiges gesagt. Gewiß auch an diese Stelle, die einzige des Br. wo er schon den Ausdruck brauchte, will der Ap. erinnern, Grundton bleibt also die Zuversicht und Freudigkeit (vergl. Phil. 1, 20. Apostg. 4, 29. 31.) — doch gehört hier in specie nicht minder dazu die dem Wort gleichfalls (Joh. 7, 4.) anhaftende Bedeutung der Oeffentlichkeit, insonderheit des offenen Redens, wie 2 Kor. 3, 12. 13. sehr stark hervortritt. Der Ap. ist gebunden und das Evangelium ein Geheimniß — in beiden Beziehungen will er dennoch freudig und offen reden[1])!

Wie Kap. 1, 9. 3, 3—9. so hier nochmals γνωρίσαι τὸ μυστήριον, denn wie in diesem Briefe so auch mit Aufthun seines Mundes will und soll der Ap. überall das ihm anvertraute Geheimniß kund thun — womit nun eben die offene Freudigkeit schön zusammentritt. Rieger: „Das Geheimnißvolle, das dem natürlichen Menschen so Unvernehmliche am Evangelio kann am fröhlichen Aufthun des Mundes hindern. Von Sachen, darin man seinen Verstand und Witz zeigen kann, von Vernunftwahrheiten, allenfalls auch von den in aller Menschen Gewissen geschriebenen Gründen der Gerechtigkeit kann man leichter mit freudigem Aufthun des Mundes reden und sich der Andern unverweigerten Beifall versprechen. Aber das Geheimniß des Evang., daran dem natürlichen Menschen so Manches thöricht vorkommt, so vorhalten, daß etwas von der heimlichen Weisheit und Gottes Kraft in der Andern Gewissen leuchtet, das ist wirklich eine Gottesgabe!" Ja wohl, jedes Mundaufthun hiebei muß gleichsam wieder eine Specialinspiration, ein Kundthun des Geheimnisses sein.

1) Nicht etwa „theologische Klugheit" (oder wie es jetzt heißt Pastoralklugheit) der Kondescendenz im schwierigen Verhältniß, des Nachgebens um zu schonen erbittet sich der Ap., sondern grade die stärkste, muthigste Offenheit, wie die Berl. B. hiebei mit ihrer Ironie bemerkt.

Endlich aber ist's ein Geheimniß des Evangeliums: dieser Beisatz (den auch Syr. hat) darf nicht fehlen aus dreifachem Grunde: weil der Ap. damit ebenfalls an die Botschaft und Bereitschaft aller Heiligen V. 15. sich anschließt; weil er damit die Bestimmung des Geheimnisses, aller Welt kundgethan zu werden, nochmals hervorhebt, so wie seinen willkommenen, ja nicht vorzuenthaltenden Heilsinhalt (vergl. Kap. 3, 8. εὐαγγελίσασθαι); endlich weil ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω bloß auf μυστήριον bezogen anstatt des gewöhnlichen Ausdrucks (Kap. 3, 6. 7.) eine seltsame Zusammenstellung gäbe.

Pro (super) quo legatione fungor — die Person ist eben ganz und einzig dem Worte dienstbar, untergeordnet. Wie viel könnte sonst der Ap. von seinen persönlichen Umständen, Bedrängnissen, Erfahrungen schreiben! Aber auch Tychikus kann und soll, wenn auch Alles, was er weiß, doch nur ein Weniges davon mittheilen; die Hauptsache bleibt, schriftlich und mündlich überall das Geheimniß des Heils und Friedens kundthun, die persönlichen Dinge des gebundenen Apostels bleiben zum größten Theil sein Geheimniß, ein Geheimniß der Ehren. So viel nur sagt er davon mit heiligem, durch die Kreuzesniedrigkeit in Gleichheit seines Herrn würdig temperirtem Selbstgefühl: Ich habe die Ehre ein Gesandter des Weltheilandes, des Herrn der Herrlichkeit für dies Evangelium — in Ketten und Banden zu sein! Indem er diesmal den Kap. 3. gebrauchten Ausdruck διάκονος für Tychikus V. 21. sparen will, wählt er πρεσβεύω, ganz im Sinne von 2 Kor. 5, 20. Ueber ἄλυσις war schon in der Einleitung (Th. I. S. 6.) vorläufig die Rede; den von Flatt nach Paley streng urgirten Bezug der einen Kette auf das Anschließen an den Soldaten, welches jetzt bei seiner custodia militaris in Rom Statt fand, halten wir mit Olsh. für unangemessen, indem diese unnöthige Specialität hier nur die Emphase des allgemeinen Gedankens verderben würde, dagegen ein Gesandter in Ketten oder Banden sehr sinnig beisammensteht[1]). Beng. bemerkt wohl: Paradoxon. Mundus habet legatos splendidos. Eben damit das Evangelium, sonderlich in Rom, ganz rein einladend als Heilsbotschaft für die Seelen erscheine, jeder Gedanke an zu errichtendes weltliches Reich abgewiesen werde, muß der Gesandte solche Uniform tragen. „Die Kirche ist kein Staatskörper, sondern eine Gesellschaft armer Leute, die ihre Sünden erkennen, zu Christo ihre Zuflucht nehmen und auf Christi Erscheinung warten." (Berl. B.) Πρεσβεύω ἐν ἁλύσει, das ist das feststehende Faktum, womit P. an sich zufrieden ist; daß er obwohl gebunden dennoch bisher

1) Vgl. Wieseler Chronol. d. apost. Zeitalters S. 420. 394. 414. Der Sing. ἅλυσις paßt allerdings genau, doch will der Ap. dies nicht weiter hervorheben, spricht eben anschaulich von sich als δέσμιος, wie Kap. 3, 1. 13.

ungehemmt verkündigen kann, bezeugt er eben damit und begehrt nichts Anderes, als daß er seine Gesandtschaft wohl ausrichte. Wahrlich es fällt ihm nicht ein, daß die Brüder für seine Befreiung bitten sollten, wie man mit falscher Exegese mehrfach in die Stelle hineingetragen hat [1]), sondern Calov hat Recht: petit sibi sermonem dari, non catenas solvi; petit apertionem oris non vinculorum; petit sermonis παῤῥησίαν in ipsis vinculis, non liberationem ab iisdem. Wie grade die Bande und Trübsale zur innern Rüstung des Ap. wie zum Zeugniß nach außen mitwirken, sahen wir schon zu Kap. 3. tiefer eingehend; es gibt im Reiche Christi stets mancherlei solche Apostelketten.

Das zweite ἵνα, welches eine Wiederholung zu bringen scheint, hat seinen guten Grund, man muß es nur nicht falsch beziehen und verstehen. Weder ist ὑπὲρ — ἀλύσει eine sogenannte Parenthese, noch ἵνα παῤῥησιάσωμαι eine dem ersten ἵνα ganz parallele bloße Wiederholung, noch hängt ἵνα (nach Chrys., Beng., Meier, B.-Cruſ.) von πρεσβεύω ab; denn für Letzteres müßte der Gedanke, daß grade diese Gesandtschaft in Gefangenschaft die Freudigkeit fördern solle, stärker hervorgehoben sein: auch in der Kette oder so etwas. Wir halten mit Harl. dafür, das zweite ἵνα sei dem ersten subordinirt: wird es dem Ap. auf die Fürbitte gegeben, ἐν παῤῥησίᾳ das Evang. zu predigen, dem er als Gefangener verpflichtet ist und bleibt — nun so folgt eben daraus, als erlangte Gabe sein wirkliches παῤῥησιάζεσθαι. So verstehen wir die Wahl dieses Verbum, das neu hinzutretende ἐν αὐτῷ (welches das Evang. zuerst als die einige Aufgabe des Freiredens, dann aber auch diese gotteskräftige Botschaft selbst als Grund und Quell der Freudigkeit bezeichnet), endlich das würdig, im vollen Gefühl des hohen, schweren Amtes abschließende: ὡς δεῖ με λαλῆσαι. Damit ist nicht bloß die ἀνάγκη, daß geredet werde, behauptet (1 Kor. 9, 16.), sondern auch das ὡς hat gleichen Nachdruck wie Luc. 12, 11. Reden und nicht schweigen muß P. als Apostel, als Gesandter, aber das Wie, Art und Maaß im παῤῥησιάζεσθαι gehört dazu, wie der Herr Mund und Weisheit zu geben versprach. „Nicht zu wenig und nicht zu viel," sagt die Berl. B., und Rieg. trifft's wiederum, indem er vom Geheimnisse fortfährt: „Da muß man freilich auf der einen Seite mit göttlichem Gemüthe und königlichem Geist freudig handeln, und auf der andern Seite doch sich bescheiden, daß man mit einem

1) Schon wenn man δοθῇ λόγος und ἄνοιξις τ. στόμ. von verschaffter größerer Freiheit zum Reden verstand (s. bei Grot. wunderliche Rede davon), wie noch Matth. nach Kypke: daß mir zu reden erlaubt werde. Vollends der Gedanke an die gerichtliche Vertheidigung wird so recht durch τὸ μυστ. τ. εὐαγγ. ὑπὲρ οὗ — ἐν αὐτῷ — abgewiesen.

Geheimniß Gottes umgehe, das sich nicht mit Gewalt der Ueberzeugung aufdringen lasse. Was sich hierin gebühre, lernt man nicht ohne tausend Noth und Aengsten, ohne Kämpfen, und ohne Mitkämpfer zu haben."

**V. 21. 22.** Auf daß aber auch ihr wisset, was mich angehet, was ich mache, so wird euch Alles kundthun Tychikus der geliebte Bruder und treue Diener in dem Herrn, welchen ich zu euch gesandt habe eben dazu, daß ihr wisset, was uns angehet, und (daß) er eure Herzen tröste (anspreche).

Τὰ κατ' ἐμέ bezeichnet voran überhaupt alles Persönliche, Menschliche, Einzelne, dessen vornehmlich dieser Brief hier nicht erwähnen wollte und sollte bis auf die einzige so eben gegebene Andeutung, nicht grade nur (nach Harl.) die „Lage," wozu dann τί πράσσω das „Befinden." Wahr und bekannt ist der letztere Sprachgebrauch, doch scheint uns dies Befinden mehr eine noch speciellere Steigerung des allgem. umfassenden τά κατ' ἐμέ, weil kein καί verbindet. Ueber εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς (denn diese Lesart halten wir auch mit Harl. fest) war schon Einleit. I, 12. die Rede, und Harl. im Kommentar zuletzt widerspricht ein wenig seiner eigenen Einleitung: wenn die rhetorische Trajektion das ὑμεῖς und ἐμέ annähern will, so wird wohl durch καί keine Beziehung der Leser auf andre Leser eines andern Briefes bezeichnet sein, sondern was wir behauptet haben. „Auch ihr sollt eurerseits wissen, was ich meinerseits erfahre und leide" — dies bleibt uns bei aller Ueberlegung der einfachste Sinn, ja der Ordnungsplan bewährt wieder die Exegese, denn zum Behuf der Fürbitte, wozu die Nachricht nöthig ist, sollen sie es wissen [1]). Dies genügt vollkommen zur Erklärung dieses καί, ohne daß man mit Wieseler auch nur gleichzeitige Mittheilungen an eine andre Gemeinde denken müsse und sagen, der Ap. sei mit seinen Gedanken zugleich bei den Kolossern gewesen. Eine ohnehin seltsam gespaltene Aufmerksamkeit, sehr unverständlich entschlüpfte Andeutung! Wir lassen es in allen Ehren, wenn auch Wies. dem Komm. von Harl. das Verdienst zuerkennt, auf dies für die Kritik wichtige καί aufmerksam gemacht zu haben, aber unsre nachkommende Aufmerksamkeit findet doch nur einen Gedanken, der zwischen dem Schreiber und den Empfängern dieses Briefes allein sich bewegt ohne Seitenblick auf andern Brief zugleich oder vorher [2]). — Ferner bemerkt Harl. richtig, daß ἵν

1) Rieger: Nähere Nachricht von einander erweckt auch zu desto treffenderer Fürbitte für einander; deßwegen bezieht sich der Ap. auf Tychikus.

2) Siehe Wieseler Chronol. d. ap. Zeitalt. S. 432. 455. Ich erlaube mir bei

κυρίῳ nur zu διάκονος gehöre, nicht auch zu πιστός, welches wiederum nur mit διάκ. zusammensteht; denn Tychikus ist ein treuer Diener in dem

diesem Anlaß, in Bezug auf dies gelehrte, treffliche, der jetzigen Pseudokritik gegenüber höchst verdienstvoll aufbauende Werk, welches mir erst nach Abdruck meines ersten Theiles zukam, noch Einiges nachzuholen. Bei aller Trefflichkeit finde ich doch wieder bestätigt, daß auch die wohlgemeinte Kritik der Gläubigen manchmal drein schneidet, wie die Andern, wo es an zuvor gesicherter Exegese des vorliegenden Einzelnen fehlt. Ich verkenne es nicht, daß die Exegese anderseits auf gesicherte Resultate der historischen Kritik fußen muß; eben so gewiß aber in Wechselwirkung ist auch die Exegese berufen Einspruch zu thun, wo jene Kritik gar zu leicht siehet und auslegt, was in ihre Kombinationen paßt. Jedenfalls nur da, wo Beides einander bestätigend entgegenkommt, ist volle, wissenschaftliche Sicherheit; also bedarf es auch der von mir möglichst vertretenen Richtung, welche von Innen heraus aufklärt, was auf dem Wege von Außen hinein den Mißverständnissen vorgefaßter Ansicht ausgesetzt bleibt. Wieseler liefert hie und da wieder nur Beispiele solcher irrenden Kritik. Um eins der auffallendsten anzuführen, der Hebräerbrief wird völlig verkannt! Zwar nicht zu erwarten oder verlangen war es, daß ein solcher Forscher auch meine nicht gelehrt auftretende Arbeit darüber durchstudiren sollte und berücksichtigen, was er so reichlich für pauliniſchen Ursprung geltend macht, öfter grade zur Antwort auf die Bedenken der Kritik — aber eine tiefere Vertrautheit mit dem Innern des Briefes überhaupt, mit seiner Stellung zur ganzen Schrift gäbe doch gewiß ein andres Resultat. Die Zurückführung auf den Tempel zu Leontopolis widerstreitet unbedingt der Bedeutung, mit welcher uns der Hebr.Br. das alte Heiligthum, das wahre, das er sehr wohl kennt, aufgeschlossen hat. Grade gegen Wies. selbst müssen wir Klage führen: „daß auf die Stellung des Br. innerhalb des Kanon nicht das gebührende Gewicht gelegt ist." (S. 480.) Gegen solche Exegesen möchten wir gern gründlich protestiren, wie: S. 30. über Gal. 4, 13. δι' ἀσθένειαν — S. 272 ff. wo der κατέχων 2 Thess. 2, 7. die damaligen Frommen in Jerusalem sein sollen — S. 458. wo das schöne τὰ αὐτά Phil. 3, 1. mit ganz neuer Erklärung (anders wieder als zuletzt bei de Wette u. Meyer, doch ebenfalls) verdorben wird — S. 476. wo der Löwe 2 Tim. 4, 17. zum jüdischen Advokaten wird! — S. 490. wo die todten Werke Hebr. 6, 1. ganz wider den tiefen Sinn in Kap. 9, 14. bloß in äußerlicher Anwendung gelten sollen — und so namentlich im Hebr.Br. noch gar Manches. Doch wir besinnen uns, daß es hier bloß den Eph.Br. gilt. Wieseler ist sehr scharf gegen die Annahme einer gelassenen Lücke Eph. 1, 1., und auch wir haben das nicht unbedingt vertheidigt, obwohl nicht so arg undenkbar gefunden. Aber er ist ferner gleich strenge gegen die encyclische Bestimmung, und seine Gründe können uns durchaus nicht bewegen, davon abzugehen, wie er die von uns gegebenen wenigstens meistentheils noch nicht in Anschlag gebracht hat. Haben wir denn nicht auch von Petrus und Johannes wenigstens ähnliche Rundschreiben? Daß P. in dem Falle, den wir uns denken — „einen Br. an die ganze Christenheit geschrieben hätte" ohne alle Adressirung an bestimmte Gemeinden, folgt bei weitem noch nicht; denn ganz in's Blaue hinaus hat er freilich nicht geschrieben, wie der Schluß lehrt, aber damit besteht sehr wohl sogar die typisch-prophetische Anknüpfung, welche im kleinasiatischen Kreise die ganze Gemeinde schaut. Was die Note S. 443. über bei Brief-Adressen nöthige Genauigkeit sagt, findet in der heil. Schrift nicht so strenge Anwendung; das Zurücktreten aller individuellen Beziehungen erklärt sich nur dann genügend aus der erhöhten, begeisterten Stimmung (S. 449.), wenn diese „erhöhte, begeisterte Stimmung" selbst wieder als prophetisch allgemeine Anschauung verstanden wird. Daß Kol. 4, 16. unsern Eph.Br. meint, fanden wir auch

Herrn (d. h. des Herrn, vgl. Kap. 4, 1.), wie er ein geliebter Brüder für Paulus ist. Rück. verweist mit Recht auf σύνδουλος Kol. 4, 7. und sagt: nicht sowohl als Diener des Apostels werde er bezeichnet. Noch zu gelinde lautet das, es fällt dem Ap. vielmehr nicht ein, den geliebten Bruder seiner Person als διάκονος unterzuordnen. Den geliebten Bruder, den er sogar auch nicht einmal wörtlich seinen Bruder allein heißen will den „Brüdern" allen gegenüber, den er (das liegt aber doch darin) übrigens gern in seiner Trübsal bei sich behielte, sendet seine Liebe dennoch weg; der treue Diener dagegen reist in gleicher Liebe so weit und läßt sich senden um des Herrn willen. Mehr noch für genauen Bezug dieser doppelten Bezeichnung: als Bruder oder Vertrauter des Ap. kann er genauen Bericht bringen, wie es diesem geht, ohne Vorenthalt Alles kund thun; als auch treuer Diener Christi dagegen, der in dem Herrn lebt, kann und soll er die Christen, zu denen er kommt, auch trösten, ihre Herzen ansprechen, ermuntern und ermahnen. Man nimmt zwar oft dies Trösten auch nur persönlich: mit der Nachricht, wie Paulus in der Kette sich nach dem Geiste so wohl befinde, seinen Mund freudig aufthue, vielleicht auch bald loskommen werde u. s. w. Aber dieser Inhalt des παρακαλεῖν (worüber oben S. 8. zu vergleichen) ist jedenfalls nur sehr untergeordnet, das Wort meint hier vielmehr etwas viel Allgemeineres dazu. Schon τὰ περὶ ἡμῶν (gewiß nicht wieder = τὰ κατ' ἐμέ) hat P. das zweitemal gesagt, auch den Tychikus und andere Brüder bei sich eingeschlossen, damit nicht (was seiner Bescheidenheit zuwider) die Nachricht von seiner Person als einzige Ursach der Sendung dastehe [1]); nun fügt

---

nur wahrscheinlich; was Wies. dagegen S. 442 ff. sagt, erlaubt vielfache Gegenrede. In ἐκ Λαοδικείας liegt ja nicht einmal sicher, daß jener Br. nach Laod. bestimmt gewesen, vollends nicht ausschließlich dahin, wer sagt denn also, daß Laod. vom Cyclus ausgeschlossen sein müßte? Ueber die höchst gewagte Identifikation vollends des laod. Br. mit dem an Philemon werden wohl Andre des Einspruchs genug erheben, besonders die S. 454. gegebene Ursach, warum der Br. an Phil. auch in Kolossä gelesen werden soll, ist so gesucht wie irgend etwas. — Endlich thut es uns leid, daß wir einige Special-Exegesen nicht schon in ihrem Ort und Zusammenhang besprechen konnten. Was über Kap. 1, 1. ἅγιοι κ. πιστοί gesagt wird, stimmt wohl fast mit unsrer Deutung, doch ist die Berufung nichts bloß „Objektives," hat auch schon innerliche Wahrheit. Daß in Kap. 2, 17. εὐηγγελίσατο speciell die Predigt in Ephesus meine (S. 444.) — wahrlich ein seltsam das ganze Kap. störender, für den ganzen Br. unpassender Gedanke! — bitten wir in unserer Entwickelung des ganz anderen Sinnes hoffentlich widerlegt zu finden. Endlich die S. 446 ff. gegebene Ausl. von Kap. 3, 1 ff. läßt sich durchaus nicht halten, indem ἀκούειν τὴν οἰκονομίαν, das Amt, d. h. die Predigt hören ein dem ganzen Sprachgebr. widerstreitender Ausdruck wäre; auch was sonst über εἴγε und κατὰ ἀποκάλυψιν gesagt wird, glauben wir schon im Voraus widerlegt zu haben.

1) Abgesehen davon, daß nach unsrer Annahme des Leserkreises er nicht voraussetzen

er vollends bei, daß Tych. überhaupt die Empfänger des Br. geistlich ansprechen soll, stellt ihn so fast in apostolisches Geschäft neben sich, macht endlich damit den Uebergang in den ebenfalls ermunternd ansprechenden Segenswunsch.

**V. 23. 24.** Friede (sei) den Brüdern und Liebe mit Glauben von Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo! Die Gnade sei mit Allen, die da liebhaben unsern Herrn Jesum Christum, in unvergänglichem Wesen!

Das ist ein apostolischer Segen, anders als der vom Vatikan über die Empörer allenfalls auf Begehren gesprochene. Wie wir zu Anfang schon gesagt: in diesem Schlußwunsch erhebt sich der Ap. noch einmal zum umfassenden Blick auf alle damals vorhandenen Heiligen und Brüder, in denen er alle künftigen Leser seines Br., die ganze Gemeinde εἰς πάσας τὰς γενεάς vor Augen hat. Dieser Briefschluß ist eigenthümlich im Unterschied von anderen, die der Ap. gesetzt hat, durch die verallgemeinernde Rückkehr in indirekte Bezeichnung (nicht ὑμῖν, sondern τοῖς ἀδελφοῖς und μετὰ πάντων) so wie durch die Verdoppelung, wovon bald ein Genaueres. Betrachten wir zunächst den ersten Wunsch, so scheint uns klar, daß die Dreifachheit, gleichsam „die Dreieinigkeit im Herzen," sich zurückschreitend auf Geist, Sohn und Vater bezieht; denn daß der Friede (schon vom levit. Segen her) dem h. Geiste besonders entspricht, sehen wir auch anderwärts vielfach, namentlich zuletzt hier V. 15. — der Glaube aber gehet durch Christum auf Gott den Vater zurück (1 Petr. 1, 21.), die Liebe wird sogleich V. 24. sonderlich Christo zugewiesen. Der Glaube wird bei Allen, welche Brüder heißen[1]), freundlich vorausgesetzt (nur nicht ut donum Dei, wie Beng. sagt), daher μετά diese von Frieden und Liebe unzertrennliche Voraussetzung oder (wie wir bisher im Br. mehrmals gefunden) Bedingung anzeigt. Man kann wohl auch mit Harl. auflösen: durch dies μετά, stärker als καί, werde die „innige Verbindung" ausgedrückt — „es sei Glaube das Charakteristikum der rechten Liebe, wie Liebe Char. des rechten Glaubens;" doch bleibt noch ein Unterschied, insofern Glaube der die Liebe mit sich führende Grund und Anfang ist, nicht aber umgekehrt. Wenn ferner die Liebe wohl im Allgem. wie Kap. 3, 17. 18. bei dem Glauben steht, so ist doch in dieser Verbindung hier nicht (mit Beng. u. Meier) an die Liebe Gottes gegen uns zu den-

kann, sie seien alle grade seinetwegen bekümmert, gute Nachricht von ihm sei ihnen ein Trost. Wohl aber ist's Allen παράκλησις, was Tych. von dem apostolischen Leben, Dulden und Siegen zu erzählen weiß.

1) Olshausen: wie es auch der Begriff des Bruders fordert.

ken; denn dann würde diese Liebe Gottes erst unserem Glauben sich anschließen, Gott würde uns lieben so viel und dem gemäß als wir glauben, da doch vielmehr Seine Liebe als Gnade (V. 24.) Allem vorangeht, und in V. 23. nur zusammen, was wir haben und üben, gemeint sein kann. Mit, in und aus dem Glauben lieben wir, und zwar sowohl Gott (oder den Herrn) als den Nächsten, den Bruder; Letzteres allein zu verstehen wäre freilich falsch, eben so falsch aber will Harl. ganz widersprechen und etwas „Unmögliches" darin finden, wenn Calv. bei Frieden und Liebe (eine wirklich auch dafür bezeichnende Verbindung) an die Eintracht denkt. Gewiß, indem der Ap. von Brüdern spricht, die gleichen Frieden mit Gott im Herzen haben, so ist es der „vorwiegenden Tendenz des ganzen Br." ganz gemäß, daß er damit zugleich eine letzte Mahnung zum Frieden unter einander geben will. Hängt doch Beides nach Kol. 3, 14. 15. innerlich zusammen, war doch Eph. 2, 14 ff. εἰρήνη grade so gemeint, endlich Kap. 4, 3. obenan für den zweiten Theil von Einheit des Geistes im Bande des Friedens, d. i. in der Liebe die Rede. — Richter's Hausbibel schließt ihre Auslegung: „Ach wie könnte und sollte der Eph.Br. auch jetzt die wahre, selige Union in Christo fördern!" und wir setzen mit ihr dazu den hoffenden Seufzer: Es geschehe!

Den doppelten Segenswunsch hat zuletzt Wieseler (S. 444.) neu und seltsam gedeutet. Indem er ausgeht von der Annahme, der ganze Br. habe die Vereinigung von Juden und Heiden zum eigentlichen Thema [1]), findet er auch hier die „doppelte Klasse von ephesinischen Christen" angezeigt: die ἀδελφοί seien die sonderlichen Brüder Pauli nach dem Fleisch, die ihnen entgegengesetzten (?) πάντες aber die Christen aus den Heiden. Hiernach übersetzt er den letzten Vers: „Die (eine, bekannte) Gnade sei mit Allen (auch wenn sie nicht Brüder sind), welche unsern H. J. Chr. lieben in Unverdorbenheit" — was dann dem verderbten alten Menschen Kap. 4, 22. gegenüber stehe. Hier ist dem lieben Kritiker noch einmal eine Mißauslegung begegnet, denn jeder aufmerksam unbefangene Leser unseres Kommentars wird hoffentlich so viel zugestehen, daß eine solche Scheidung der Juden- und Heidenchristen, eine solche Beschränkung des Brudernamens nur auf die ersteren dem ganzen Br. diametral zuwider wäre [2]). Wir fassen den zwiefachen Schlußwunsch vielmehr nach jener anderen Theilung, welche von Anfang schon in dem er-

1) Siehe darüber bei uns Th. I. S. 33.

2) Da war doch noch besser des Grot. Deutung: non Ephesios tantum salutat, sed et omnes in Asia Christianos — obgleich auch diese sich nicht rechtfertigen läßt, weil ja nicht alle Christen in Asien gewiß Liebende sind, wiederum das Alle nicht bei Asien stehen bleiben kann.

sten Gruße sich andeutete (s. dazu S. 46. bei uns): der erste Satz redet mit freundlich anerkennendem, zuvorkommendem Brudergruß für alle berufenen Gemeindeglieder, denen, wenn man genau zusieht, am Ende auch noch (wo er etwa fehlen möchte) der vorauszusetzende Glaube gewünscht wird, und stellt so das allgemeine Ziel für Alle[1]); der zweite gibt für die πάντας τοὺς ἀγαπῶντας (was doch offenbar nicht erweitert, sondern durch die nähere Bestimmung restringirt, den Kreis enger zieht) eine besondre Begründung, gilt nur den ächten Jüngern oder lebendigen, wirklich liebend am Haupt hangenden Gliedern des Leibes. Dieser letzte, wahrhaft abschließende Satz führt nun sogleich in das Mittlere des Ersten, in die Liebe zurück, und zwar jetzt als Liebe zum Herrn (woraus allein Liebe und Friede in jedem Sinne kommt) — jetzt nur noch Einmal der eine, selbe Herr Jesus Christus genannt, an dem sich's auch für Gott den Vater, wie für den heil. Geist[2]) entscheidet, siehe 1 Kor. 16, 22. und Joh. 14, 21. 23. Nehmen wir endlich beide Sätze zusammen, so haben wir in ihnen auseinandergelegt, was Kap. 1, 2. und anderwärts allein beisammen steht, Anfangs- und Endpunkt: Gnade und Friede. Die Gnade (hier dürfte der bezeichnende Artikel, dem vor. V. gegenüber, nicht fehlen) — diejenige, von der der ganze Br. zeugte, die allein Alles gebende Gnade reizt, weckt (und wirkt gewissermaßen) den Glauben, dann mit und in diesem die Liebe, in und aus der Liebe den Frieden; dieselbe Gnade bleibt aber nur dauernd, unvergänglich bei den im Glauben wirklich und beharrlich Liebenden, bei allen Heiligen im ächten Sinne des Wortes, in der inneren Wahrheit der äußeren Berufung, nach Offb. 22, 21. Die Liebe zu dem Herrn ist das letzte Kriterium der durch die Gnade Gottes ἐν ἀφθαρσίᾳ bewahrten ächten Gemeinde, das letzte Centrum unitatis, die letzte lebendig und allein gültige Unionsformel, welche alle Unterschiede und Stufen in ihr πάντες aufnimmt; denn (wie Rieg. sagt) „das kleinste Kind in Christo und der Stärkste durch Gottes Geist an dem inwendigen Menschen können in dem köstlichen Herzenspünktlein der Liebe Jesu zusammenkommen." So Jemand den Herrn Jesum Christum lieb hat, über den sollen alle Kirchen umsonst und mit Unrecht Anathema sprechen, auch kein Athanasianum wider ihn gelten.

Hieraus endlich wird sich die rechte Deutung des merkwürdigen ἐν ἀφθαρσίᾳ finden lassen, womit der Eph.Br. bis an's Ende seine specifisch tiefsinnige Eigenthümlichkeit behauptet, und wir werden nicht in den Fall kommen: „von dem Briefe zu scheiden mit der unangenehmen Empfin-

1) Wir können wirklich, so verstanden, diesen Gruß noch jetzt allen Berufenen, Getauften bringen.

2) Und dessen unvergängliches Wesen — wie wir hernach verstehen werden.

dung, grade dem letzten Worte keine genügende Erklärung geben zu können [1])." Das Wort bedeutet Röm. 2, 7. die Unvergänglichkeit, den unverderblichen, unverwelklichen Bestand des ewigen Lebens, das innere Wesen der δόξα καὶ τιμή — 1 Kor. 15, 42 ff. dies besonders auf den Leib angewandt, jedoch schon mehr im allgemeinen Begriffe der incorruptio, wie die Gegensätze lehren. Vgl. ἄφθαρτος Röm. 1, 23. 1 Tim. 1, 17. von Gott (wie auch Plut. dem θεῖον dies zutheilt), ferner 1 Kor. 9, 25. von der Krone, 1 Petr. 1, 4. vom Erbe wie V. 23. (vgl. V. 18.) vom Samen, aber auch Kap. 3, 4. τὸ ἄφθαρτον τοῦ πραέος καὶ ἡσυχίου πνεύματος, was wir uns vorläufig merken wollen. Sodann 2 Tim. 1, 10. ist sehr zweifelhaft wenigstens, ob nur vom Gegensatze des leibl. Todes, künftiger Unsterblichkeit die Rede sei und nicht vielmehr (nach Harl.) ein Inbegriff des ganzen Heils für hier und dort, das unvergängliche neue Leben aus Gott überhaupt gemeint. Endlich kommt noch Tit. 2, 7. das jedenfalls verwandte ἀφθορία (Var. ἀδιαφθορία) neben σεμνότης als Unverfälschtheit, Lauterkeit der Lehre vor. Wenn sonst im Griech. nur ἀφθορία im sittlichen Sinne vorkommt, nicht eigentlich ἀφθαρσία, so findet sich doch daneben ἀδιαφθαρσία ebenfalls von unverdorbener, unverderblicher Gesinnung [2]) und Tit. 2, 7. gränzt fast an 1 Petr. 3, 4.

Hiernach ließe sich wohl in unsrer Stelle der Beisatz mit ἀγαπώντων verbinden, wie zuletzt Holzh. thut und Rück. für das grammatisch Einfachste hält. Man darf nicht so schlechthin mit Matth. behaupten, dies widerspreche der Bedeutung von ἀφθαρσία. Die Meisten von Alters her haben es in der That so genommen, das Wort irgendwie von sittlichem Zustande gedeutet. So nach Chrys. u. Theod. i. q. κοσμιότης, ἀρετή schlechthin — πᾶσα γὰρ ἁμαρτία φθορά, wie Chrys. sagt. Hieron.: videamus igitur ne forte melius sit omne peccatum corruptionem animae intelligere, et eos, qui a peccato liberi sunt, incorruptos vocari, ita ut diligentes Dom. J. Chr. in incorruptione sint, dum peccati vinculis non tenentur. Grotius: sicut virgo stupro corrumpitur [3]), sic peccato quovis animus. Schon etwas anders gewandt und dem Sprachgebr. viel mehr zuwider begründet sich diese Verbindung ἀγαπᾷν ἐν ἀφθαρσίᾳ, wenn es nur die Lauterkeit, Aufrichtigkeit der Liebe anzeigen soll, wie seit Pelag. u. Anselm. Viele meinen: sincere — Erasm. cum sinceritate; welcher jedoch in den Annotatt. dies wieder passend in das Vorige zurück-

1) Wie Rück. noch im letzten Worte sich ziert, um seine Unsicherheit und Unklarheit auf den Apostel zu schieben.

2) Daher, um vorzugreifen, Flacius hier: incorruptus, cujus animus est sincerus, probus ac pius, qui nullo dono, pretio aut fraude se corrumpi sinit — ergo moralis quaedam integritas aut incorruptibilitas.

3) Denn ἄφθορος kommt von noch reinen Jünglingen und Jungfrauen vor.

führt: hic sonat integritatem ac sinceritatem animi, vacantis omni corruptela vitiorum. Sic enim diligitur Christus, si nos servemus *incontaminatos* ab hoc seculo. Am meisten endlich wider die Sprache bleibt Luther's: „unverrückt" — von der Beharrlichkeit, wie schon Oecum. und hernach Manche, namentlich Grotius, Koppe, Flatt, Meier: constanter. Denn solch ein perpetuo, perenniter, sine fine hieße gewiß eher ἀδιαλείπτως, ἀμετακινήτως, ἀνεκλείπτως, ἀσφαλῶς, kaum ἀφθάρτως, auf keinen Fall ἐν ἀφθαρσίᾳ. Dieser Begriff könnte höchstens, wie Tit. 2, 7. ἀφθορία, die Unverfälschtheit anzeigen, siehe Flac. vorhin in der Note, ähnlich Schöttgen's Lexikon: morum sanctitas, si quis moribus est incorruptis. Doch bleibt dies immer, man fasse es nun als Eigenschaft der Liebe oder als zur Liebe gehörige Rechtschaffenheit, in diesem sittlichen Sinn kein eigentlich biblischer Begriff des Wortes (wie sämmtliche Stellen oben gezeigt), man müßte vielmehr (wie auch Tit. 2, 7. daran gränzt) das Unvergängliche und Unverderbliche des Bestandes, des inneren Wesens betonen, wie 1 Petr. 3, 4.

Wir haben aber gegen die, sich so schon als nicht ganz gesichert darstellende Verbindung mit ἀγαπᾶν weitere Gründe. Der erste wäre nach dem Bisherigen, daß grade bei Paulus dies Wort sonst nicht so gebraucht wird. Ein zweiter: das Hinzufügen einer so starken, ein wenig schreckenden Bedingung noch scheint uns dem freundlichen Anerkennen Aller, die nur von Herzen in Schwachheit lieb haben, zuwider, auch 1 Kor. 16, 22. steht nichts weiter dabei. Zum Dritten: vollends als letztes Wort des ganzen Br. will wenigstens unsrem Gefühl solche fordernde Bezeichnung der lautern, unverderblichen, wesensächten, starken oder gar in vollkommener Tugend stehenden Liebe durchaus nicht gefallen; wir erwarten am Schluß des Wunsches vielmehr etwas Verheißendes, in welchem Gefühl auch viele Bibelleser das „unverrückt" lieber lesen: Die Gnade sei unverrückt mit ihnen! [1]) Dieser Zusammenhang ist nun das Andre, was allein übrig bleibt [2]), wofür wir uns entscheiden [3]).

1) Ob sich überhaupt die Verbindung mit ἀγαπ. „nach der Wortstellung am meisten empfehle" (wie Harl. zugesteht), bezweifeln wir sehr. Matth. wohl zu stark: „dann würde es auch sicher daneben stehen" — aber der Briefschluß (wenn auch nicht die Konstruktion) verlangt etwas Anderes.

2) Denn allerdings „unmöglich" ist es, mit Reiners, Wetst., Seml. den Beisatz mit *Χριστόν* zu konstruiren. Daß der Artikel dafür nicht nöthig sei, begründet doch B.-Cruſ. übel genug durch V. 5. *κύριοι κατὰ σάρκα*, denn das ist noch anders als ein so seltsamer Beisatz bei *Χριστός* grade! Den Christum immortalem et gloriosum, non humilem zu lieben, ist obendrein verkehrt, denn grade der humilis ist's, an den die Liebe so gern sich hält. „Deine Monarchien sind es wohl nicht eigentlich, die die Herzen ziehen" — singt die Brüdergemeinde.

3) Note v. Meyer's: geht zunächst auf Gnade.

Auch das hat Vorgang. Vulg. Amiat. lieſt in incorruptionem. Beza nimmt (wie Theophyl.) ἐν für εἰς und verſteht: ad immortalitatem. Aber ſo geht's freilich nicht; dieſe Verwechſelung iſt eben ſo unbefugt als wenn Pisc. u. Burg ein σύν oder μετά draus machen: simul cum immortali vita — ferner würde die künftige Unſterblichkeit hier doch faſt den Artikel fordern zur deutlichen Bezeichnung, wie Harl. Recht hat. Wenn Matth. kurzen Prozeß macht: ἐν ἀφθαρσίᾳ ſ. v. a. das ſonſt ſchließende „in Ewigkeit" — ſo iſt das eben ſo ſprachwidrig wie vorhin das constanter zu amare, und man muß fragen, warum nicht einfach εἰς αἰῶνα ſtehe. Ἀφθαρσία iſt nicht der abſtrakte Begriff, es bleibt ferner doch die Frage übrig: was denn nun eigentlich als das ἄφθαρτον gedacht ſei? Wir ſind mit Harl. einverſtanden, daß die Verbindung mit ἡ χάρις scil. ἔστω keineswegeſ hart, ſondern höchſt entſprechend im Periodenbau, faſt nothwendig ſei, nehmen wie er das ἐν „als Bezeichnung des Elements, in welchem die χάρις ſich äußere," verſtehen unter ἀφθαρσία ganz einfach „unvergängliches Weſen" in bibliſcher Zuſammenfaſſung für hier und dort. Sehr wohl beruft er ſich hiefür auf 2 Tim. 1, 10., wie vor ihm ſchon Bengel, dem er nicht genug ſein Recht widerfahren läßt. Beng. erinnert nehmlich eben ſo treffend noch an das Oppos. φθειρόμενον Kap. 4, 22., verſteht unter ἀφθ. sanitatem labis expertem et inde fluentem perpetuitatem, ſagt völlig wahr: *Congruit cum tota summa epistolae.* Ja ſelbſt ſeine Bemerkung: et *inde redundat* etiam ἀφθαρσία in *amorem* fidelium erga J. Chr. — iſt nicht übel, wenn auch das μὴ ἐγκακεῖν Kap. 3, 13. etwas weiter ab liegen möchte. Wir fügen unſerntheils bei die Verweiſung auf das Buch der Weisheit, welches P. bekanntlich (im Römerbr.) wohl benutzt: dort iſt ſchon Kap. 2, 23. ἀφθ. keineswegeſ bloß das Zukünftige, denn vergl. genau Kap. 1, 12—16. u. ſ. ferner 6, 19. 20. (8, 17.) Grade was dies Buch in dieſen Stellen ἀφθαρσία nennt, meint der Apoſtel. Jene Unverdorbenheit nach Chryſ., wie ſie als Forderung für die Liebenden zu viel war, ſagt doch in ihrem heidniſchen, moraliſchen Begriff noch viel zu wenig, ſelbſt wenn er ἐν ἐκείνοις τοῖς ἀφθάρτοις von der Tugend ſagt; der Ap. meinte Kap. 4. mit φθείρεσθαι keine bloße corruptio *animae*, ſ. unſre Ausl. dazu.

Dabei halten wir feſt, daß wo χάρις in den ἀγαπῶντες, auch jetzt ſchon, innerlich und weſentlich ἀφθαρσία ſei [1]); denn wo nur die Gnade

1) Keineswegeſ, wie Olsh. von Harl. wieder zurücklenkt, nur: „der vollendete Zuſtand, zu dem die Gnade führt" — ſo daß ἀφθ. ganz der künftigen ζωὴ αἰώνιος gleich wäre, während wir doch auch ζωὴν αἰών. jetzt ſchon haben. Die vermeinte Breviloquenz für: ἵνα ζωὴν ἔχωσιν ἐν ἀφθαρσίᾳ — kommt auf jenes Vertauſchen mit εἰς hinaus, das wir abgewieſen.

des ewigen Lebens Anfang und Keim gepflanzt hat und mit uns bleiben kann, da gehet es ἐξ ἀφθαρσίας εἰς ἀφθαρσίαν. Und zwar für Leib und Seele, für den ganzen Menschen. Daß wir schließlich noch einmal Oetinger citiren, der hat das Wort verstanden, sagt einmal: — „bis die glückselige ἀφθαρσία oder δόξα, darin Jesus nun lebet, auch in uns inwendig zum Grund der Auferstehung gelegt ist." (Bei Auberlen S. 407.) Setzt der corruptio mundi entgegen ea quae sunt J. Christi ἐν ἀφθαρσίᾳ. (Ebend. S. 418.) So schließt also der zweite Theil des Briefes parallel dem ersten: Kap. 3, 21. ἡ δόξα. Auch Passavant hat in den Schlußworten seiner schönen Bearbeitung des Briefes den wahren Sinn geahnt, nur nicht scharf und klar genug ausgesprochen. Endlich noch Eins! Wenn Polykarp auf dem Scheiterhaufen sich freuet auf die Auferstehung des ewigen Lebens, Leibes und der Seele, ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου[1]) — so ist das die tiefe Wahrheit, welche wir im dritten Artikel des apostol. Glaubens bekennen: Alles was ἀφθαρσία heißt und ἄφθαρτον ist, wurzelt im Geiste Gottes für uns. Also nicht eigentlich an unserer Stelle, wie B.-Cruf. (auch nicht ganz falsch) meint, ein Anklang an die herrschende Idee ἐν τοῖς ἐπουρανίοις — besser, genauer vielmehr ἐν ἀφθαρσίᾳ der tiefste, wesentlich aneignendste Ausdruck zuletzt für ἐν πνεύματι, was ja nach dem Vater und Christo V. 23. noch fehlt, auf daß auch der letzte Doppelwunsch in trinitarischer Trichotomie zusammenschließe, Alles ausgehe in das hier anfangende und fortgehende, einst herrlich vollendete unvergängliche Wesen der im Geiste stehenden Gemeinde. Vergl. Weish. 12, 1. (τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσι) und verstehe nun ganz, warum in der einzigen Parallele, welche das N. T. noch zu diesem Briefschluß hat, Petrus vom ἄφθαρτον τοῦ πνεύματος redet. Derselbige Geist aber, dieselbige den Geist gebende Gnade des Vaters im Sohne sei mit allen Jesum Christum liebenden Lesern in derselben Unvergänglichkeit und Unverderblichkeit des Lebens und der Liebe aus Gott! Amen.

---

1) S. Kahnis v. heil. Geiste, I. S. 192.

# Ordnungsplan des ganzen Briefes,

## Fortsetzung.

---

## Zweiter Haupttheil.

Die nun auf solchem Grund ergehende Ermahnung, welche freilich wiederum zugleich die Lehre fortführt, entwickelt und ergänzt. Die Glieder der Gemeinde werden ermahnt zu einem ihres Berufes würdigen, demselben entsprechenden Wandel oder Verhalten aus Kraft der Gabe Christi, damit auf dem Wege des gemeinsamen Zusammenhaltens und Zusammenwirkens die Gemeinde sich ausprage, gestalte, vollende. Das Walten und Wirken des dreieinigen Gottes ist nun hier überall zusammen vorausgesetzt, also nicht mehr trinitarische Disposition des Ganzen; wohl aber die gleiche Trichotomie des Fortschrittes nach Grund, Weg und Ziel. Zuerst wird Grund gelegt in einer allgemein umfassenden Ermahnung, die jedes Gemeindegliedes gleiche Pflicht vorhält, im gleichen Sinne zum gleichen Ziele zu streben und wirken; dann zeigt sich näher als der Weg eine besondre Ermahnung zum hieraus folgenden Wandel, welche das (nochmals vorangestellte) Allgemeine nun in den Besonderungen, und zwar vorbildlich genügend in den Haupt- und Grundständen der Menschheit überhaupt (welche in die Gemeinde herübergenommen werden) durchführt; endlich am Ziele folgt wieder allgemeine Ermahnung zum Kampf und Sieg ausdauernden Wandelns oder Bestehens in der Kraft Gottes.

I. Der Grund für das Ganze wird gelegt in allgemeiner Ermahnung: zur Treue in der besondern Gnade, die der Einzelne hat, um für die Erbauung des ganzen Leibes Christi sowohl mitzuwirken, als an sich wirken zu lassen. Kap. 4, 1—16. Dieser Abschnitt knüpft unmittelbar an das Bisherige an, stellt die Gemeinde der Berufenen als den wachsenden Leib hin, bildet als Uebergang noch einmal gleichsam den dogmatisch lehrenden Theil innerhalb des praktisch ermahnenden. Am Schlusse V. 15. 16. ergibt sich recht eigentlich der oberste Grundsatz, das Prinzip für den berufswürdigen Wandel des Einzelnen im Ganzen: des Leibes Wachsthum und Selbsterbauung, durch Zusammenwirken der Zusammengefügten vollbracht.

1. Voran steht eine ganz allgemein zusammenfassende Eröffnung, welche nochmals (des Apostels typische Persönlichkeit hervorhebend) an Kap. 3, 1. anknüpft, sofort im allgemeinsten Ausdruck das Thema des ganzen ermahnenden Theiles aufstellt: des Berufes würdig wandeln. V. 1.

2. Hierauf eine genauere Entwickelung, und zwar diesmal in wechselnder Anordnung nach Ziel, Grund und Weg, um so diesen Uebergang schicklich zwischen

das Vorhergehende und Nachfolgende einzufügen, den Grund aber für alle folgende Ermahnung in die Mitte zu stellen.

A. Das Ziel des Berufes der Gemeinde, wie es Kap. 3, 16—19. gestellt war, tritt wieder so voran, daß alle Grundlage für das Erreichen desselben als bereits vorhanden sich zeiget, also: auf diesem Grunde nach diesem Ziele zu trachten, ist eben das berufsmäßige Verhalten. V. 2—6.

a. Allgemeinere Zusammenfassung noch, obwohl schon den Einzelnen genau in die rechte Stellung zum Ganzen weisend, vom innersten, besondersten Grunde aus zum Ziele der Einheit führend.

a) Grund der ersten, innersten Gesinnung im Einzelnen: Demuth und Sanftmuth. V. 2.

b) Weg der Aeußerung oder des Wandels im Verhältniß gegen einander: Langmuth des Vertragens in Liebe. V. 2.

c) Ziel der so zu erlangenden Wirkung im Ganzen: Bewahren der Einigkeit des Geistes. V. 3.

b. Nähere Ausführung, welche recht eigentlich das Ziel, welches noch zu erstreben bleibt, aus dem bereits gelegten Grunde hervorholt, auch diesmal (aus Kap. 3. herübernehmend) mit trinitarischer Beziehung redet.

a) Das Ziel bleibt: Ein **Geist** auch in der Gemeinde herrschend, wie er in sich selbst nur Einer ist, also —

α. der schon vorhandene Eine Leib —

β. durch den Einen Geist —

γ. der schon im Berufe gegebenen Hoffnung entsprechend zum Ziele geführt wird. V. 4. (An Kap. 3, 16. erinnernd.)

b) Der Weg ist auch kein andrer als: Festhalten daran — und immer gründlicher sich vertiefen darein, daß:

α. Ein **Herr** (Christus) —

β. durch den Einen Glauben angeeignet —

γ. das schon in der Einen Taufe Gegebene und Bezeugte zur vollen Wahrheit macht. V. 5. (An Kap. 3, 17. erinnernd.)

c) Der Grund liegt in dem Einen **Gott** (Vater), der eben dreieinig:

α. als Gott und Vater vom Erlösungsrathschluß in der Schöpfung her über Allen waltet —

β. im Sohne, dem nun gekommenen, durch Alle seine Wohnung erstreckt —

γ. im Geist endlich auch in Allen wirkt und lebt. V. 6. (Kap. 3, 18—21.)

B. Der Grund, auf welchen zur Erlangung dieses Zieles für die Gemeinde der Wandel, das Verhalten und Wirken der Einzelnen gebaut wird, und zwar nunmehr der specielle Grund: insofern sich durch Vertheilung besondrer Gaben die aus Einheit in Einheit führende Gabe Christi besondert, so der Leib sich in Glieder organisirt. V. 7—13. (Was Kap. 1, 20—23. ganz allgemein dastand, entwickelt sich nun in seiner Lebensfülle.)

a. Allgemeinere Zusammenfassung voran, jetzt recht eigentlich für den Einzelnen. (Wieder vom Grunde her schon zugleich andeutend für den Weg oder die Weise.) Jedem Einzelnen ist die gleiche, ganze Gnade gegeben, aber nach Maaß (worin schon liegt: auch nach Art und Weg) der Gabe Christi. V. 7.

b. Dieser an diesen Ort gehörige Grundbegriff nachgewiesen und entwickelt an einer Schriftstelle. (Die erste, welche der Brief citirt, ein Beispiel für tiefsinniges Hervorholen des Neutestamentlichen aus der Mitte des A. T.)

a) Der Text dieser Schriftstelle selbst. V. 8.

b) Die deutende Entwicklung oder Verklärung in's Neutestamentliche.

α. Was unmittelbar im Texte gegeben ist: Die eine Hinabfahrt voraussetzende Auffahrt Christi, durch welche er es (auf dem Wege der Erniedrigung) erworben und erlangt hat, Alles zu erfüllen. (Vgl. Kap. 1, 20. 21.)

א. Herleitung der im Texte dunkler angedeuteten Hinabfahrt aus der buchstäblich genannten Auffahrt. V. 9.

ב. Zusammenfassung in Einer Person und Einem Ziel. V. 10.

β. Was als neutestamentliches Resultat daraus folgt: Die Begabung der Gemeinde aus dem erworbenen Geiste. (Vgl. Kap. 1, 22. 23.)

א. Grund und Anfang: das nun in der Gemeinde weiter explicirte (wie zuerst von Christo selbst geführte) Zeugenamt. V. 11. (Vgl. Kap. 2, 17. 20.)

ב. Weg und Mittel: das am Leibe dienende Glied-Werk jedes dadurch zuzurichtenden Heiligen. V. 12.

ג. Ziel und Ende: das Hinankommen Aller zum (die Erfülltheit vollendenden) Vollalter Christi. V. 13. (Gegensatz mit V. 7. Aufgehen des besonderen Maaßes im allgemeinen.)

C. Der Weg, welcher aus diesem Grunde zu diesem Ziele führt, nun erst (vorbereitend) sonderlich hervorgehoben: das Wachsen des Ganzen durch treu dienende Wirksamkeit des Einzelnen in der empfangenen Gabe aus der Fülle zur Fülle Christi, oder: die Selbsterbauung des Leibes Christi durch ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ, vermittelst des Zusammenhanges der Glieder. (Kap. 2, 21. 22.)

a. Verneinend: nicht mehr (unbeständige und unbefestigte) Kinder, dem (auch durch das Menschliche vermittelt) nachstellenden Irrthum (der Lüge Satans) preisgegeben. V. 14.

b. Bejahend: sondern durch ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ wachsen:

a) In Ihn (und zu Ihm hinan), der das Haupt. V. 15.

b) Durch lebendig wirksamen Zusammenhang der Glieder. V. 16.

II. Der Weg solches Wandels und Verhaltens wird nun erst eingehend entwickelt. Hier der mittlere Haupttheil der besondern Ermahnung zum aus solchem Grunde fließenden, solchen Berufes würdigen Wandel. Kap. 4, 17 — 6, 9. Nach denselben zwei Hauptgesichtspunkten, wodurch die Gemeinde erst, im Gegensatz (mit dem Sinn und Wandel des natürlichen alten Menschen), in Christo dem Haupte zusammengefaßt, dann in die Gliederungen ihrer (dennoch auf das natürlich-Menschliche bezogenen) Stände und Verhältnisse getheilt wird.

1. Erster Gesichtspunkt (des noch allgemein unmittelbaren Zusammenhanges der christlichen Ethik mit der Dogmatik): Gegensatz mit den (im Unglauben leider noch vorhandenen) übrigen Heiden, d. h. natürlichen Menschen. Die allgemeinen Christenpflichten im Zusammenhang mit dem Haupte. Kap. 4, 17 — 5, 21. Speciell ausgeführt wieder zweimal in einander nach der Trichotomie des Briefes: Grund, Weg und Ziel.

A. Der Grund: allgemeine Ermahnung zu den Pflichten der neuen Geburt in Wahrheit und Liebe — noch voranstellend eben als erste Pflicht selbst, die neue Geburt fortwährend in sich zu erwecken und beweisen. V. 17 — 32.

a. Wieder dem Grund noch enger entsprechend: (als neues Anheben der eigentlichen Ermahnung) allgemeinste Bezeichnung des der Berufung würdigen Wandels

als Wandel aus und in der neuen Geburt. Verneinend und bejahend (wie vorhin V. 14 — 16.) ausgedrückt:

a) der heidnische Wandel, als realer Typus des natürlichen überhaupt, Heide s. v. a. alter Mensch. V. 17.

α. Allgemeine Zusammenfassung: in der Eitelkeit ihres Sinnes. V. 17.

β. Nähere Ausführung:

א. Der Irrthum der Sinnesart, Denkweise (διάνοια) — Verfinsterung und Gottentfremdung durch Unwissenheit und Verstockung. V. 18. (zugleich schon vorbereitender Wink: entfremdet vom Leben Gottes, also todt.)

ב. Der Tod, welcher sich im Wandel zeigt — durch Gefühllosigkeit und Selbstwegwerfung in Unreinigkeit und Gier. V. 19.

b) der Christenwandel aus und in der neuen Geburt.

α. Allgemeine Zusammenfassung im Uebergange des Gegensatzes.

א. Der allgemeinste Gegensatz: Ihr aber (habt Christum) nicht also (gelernet)! V. 20.

ב. Nähere, doch noch allgemeine Bezeichnung desselben: Wahrheit in Jesu. V. 21. (vgl. V. 15.)

β. Nähere Ausführung.

א. Nochmals verneinend auch hier: das (fortgehende) Ablegen des alten Menschen (dessen Art und Verderben jetzt erst erkannt ist). V. 22.

ב. Bejahend — nochmals zwiefach: das inwendige Erneuern V. 23. und so Anziehen des (in Gerechtigkeit und Heiligkeit der innern Wahrheit sich auch äußernden) neuen Menschen. V. 24.

b. Dem (so eben bezeichneten) Weg näher entsprechend: schon in's Besondere der Erweisung eingehende Bezeichnung des neuen Wandels in Jesu, wiewohl noch mit beständigem Gegensatze des alten. Dabei wird aus dem ersten Grundbegriffe der Wahrheit (V. 21.) entwickelnd hinübergeführt zur Liebe. (V. 15.)

a) Allgemeine Zusammenfassung: nicht mehr die Lüge, sondern Wahrheit (auch das Reden oder sich Erzeigen dem allgemeinen Grundprinzip entsprechend), und zwar um der Liebe willen. V. 25.

b) Nähere Ausführung in gesteigerter Auswahl von Einzelheiten, welche zugleich das Allgemeine bedeutsam vertreten:

α. Gesinnung: kein falscher, sündlicher Zorn, der dem Teufel Raum gibt, sondern Wahrheit (Aechtheit) der Liebe selbst im Zorn! V. 26. 27.

β. Werk: hier keine, stets als Diebstahl erscheinende Ungerechtigkeit, sondern Thätigkeit für das Gute des Wohlthuns. V. 28.

γ. Wort (wieder in V. 25. zurückführend): auch nur kein faules Wort, das den heil. Geist betrübt, sondern was (in Liebe durch Wahrheit) Gnade gibt zur Erbauung. V. 29. 30. (Zurückführung in den tiefen Grund der neuen Geburt, den empfangenen Geist in seiner verletzbaren, zarten Reinheit.)

c. Dem (so zu erstrebenden) Ziel entsprechend: wieder allgemeine Bezeichnung eines völligen Wandels in der Liebe Christi.

a) Der Gegensatz des alten Wesens mit starkem ἀρθήτω! V. 31.

b) Das neue Wesen, wie Gott uns in Christo geliebet hat. V. 32.

B. Der Weg: genauere Ermahnung zu den Pflichten des neuen Wandels im Gehorsam der Liebe und Wahrheit Gottes — nun wiederum die Liebe in die Wahr-

heit zurückgeführt, folglich ein (gegen alle Verführung fester und klarer) Wandel im Lichte des neuen Lebens. Kap. 5, 1—14. (Gegensatz mit Kap. 4, 18.)

a. Zuerst abermals dem Grund entsprechend: Allgemeinste Bezeichnung des neuen Wandels als kindlicher Gehorsam, Nachahmung des von Gott selber in Christo für uns dargestellten Urbildes. In der Liebe, wie der Vater im Wesen Liebe ist, wie (daher) Christus uns geliebet hat. (Durch drei Momente, die sogar nochmals auf Grund, Weg, Ziel sich beziehen:)

a) Werdet Nachahmer Gottes (des Vaters in Christo); V. 1.
b) In der Liebe, wie Christus geliebt hat;
c) Zum Wohlgefallen vor Gott. } V. 2.

b. Näher dem Weg entsprechend: ausführende Bezeichnung dieses neuen Wandels als Reinheit (der treuen Liebe zu Gott und in Gott allein).

a) Bezeichnung dieser Reinheit selbst durch den Gegensatz alles Fernzuhaltenden:
   α. die gröbsten Ausbrüche (als Bezeichnung, Aeußerung des innern Grundes) der entgegenstehenden Sünde. V. 3. (Mit Rückblick auf Kap. 4, 19.)
   β. die feinsten, letzten Aeußerungen, besonders im Wort. V. 4. (Mit Rückblick auf Kap. 4, 29.)
b) Bekräftigender Warnungsgrund:
   α. gegen die gröbsten Ausbrüche. V. 5.
   β. gegen die feinsten Aeußerungen. V. 6.

c. Endlich auch dem Ziel entsprechend (ganz wie Kap. 4, 31. 32.): wieder allgemeine Bezeichnung eines völligen Wandels im Lichte Gottes, d. h. (nach V. 9.) Wahrheit des neuen, reinen, heiligen Lebens.

a) Allgemeine Zusammenfassung: nicht mehr Finsterniß, sondern Licht! V. 7. 8. (Zurückweisend in den Grund der neuen Geburt.)
b) Nähere Ausführung.
   α. Positiv: Im Lichte wandelt!
      א. Die allgem. Mahnung: Wandelt! V. 8.
      ב. Genauer: Bringt also des Lichtes Frucht! (Sogleich ausgedrückt als Angabe dieser Frucht.) V. 9.
      ג. In's Einzelste dringend und zugleich wieder allgemein: Prüfet also jedesmal genau! V. 10. (Zugleich Rückkehr in das Wohlgefallen V. 1. 2.)
   β. Negativ: Habt nicht Gemeinschaft mit der Finsterniß!
      א. Um durchaus keine Gemeinschaft zu haben, strafet vielmehr! V. 11.
      ב. Das könnt ihr freilich nicht immer (grade bei dem Aergsten der Finsterniß nicht) mit Worten. V. 12.
      ג. Thut es folglich durch euren an sich schon strafenden Licht-Wandel. V. 13. Abschließende Zurückführung in die Natur des Lichtes überhaupt:
         א) Alles (noch so) Finstre wird vom Licht offenbar gemacht —
         ב) und ist (wird) dann sogar selber Licht.
   γ. Abschluß: Laßt euch daher selbst (nach dem Worte des Geistes in der Gemeinde) durch Belebung immer völliger erleuchten. V. 14.

C. Das Ziel: speciellste, genaueste, zugleich dies wieder in's Allgemeine zurückführende Ermahnung zu der vollkommenen Weisheit genau wandelnder Kinder Gottes. Eigentlich nicht mehr den Heiden entgegengesetzt, sondern den unvollkommenen Christen, die noch irgend als Unweise (wie die Heiden) wandeln. V. 15—21.

a. Zuerst abermals dem Grund entsprechend: Allgemeinste Bezeichnung der vollkommenen Weisheit. Die Grundlage des allgemeinen Vorsatzes: freilich schon mit Bezug auf das Ziel, diesen Vorsatz überall festzuhalten, aber doch ausgehend von der Gegenwart böser Tage.

a) Die Weisheit des genauen Wandels überhaupt. V. 15.

b) Besonders wegen der bösen Tage. V. 16.

b. Näher dem Weg entsprechend: ausführende Bezeichnung dieses genauen Wandels der Weisheit.

a) Grund: Vollkommenste Erkenntniß (und Uebung) des Willens des Herrn, d. h. hier als Weg: Trachten darnach, Zunehmen darin, verständig Werden. V. 17.

b) Weg: Meiden jedes Rausches, der die Besonnenheit nimmt, Vollwerden im Geiste. V. 18.

c) Ziel (nehmlich vorläufiges Ziel im Wandel und Verhalten): beständig freudiges, gemeinsames und einsames Lied (oder frohes Herzensgebet) vor dem Herrn, dies in Allem sich ausdrückend. V. 19.

c. Diesem Ziel noch weiter entsprechend: vollkommenste Bezeichnung für den würdigen Wandel jedes Einzelnen in der Gemeinde:

a) vor Gott dem Vater (im Innern) ein beständiger Dank im Geiste (nach V. 18. 19.) durch Jesum. V. 20.

b) Gegen einander (Aeußerung) eine durchgängige, aufrichtige Unterordnung in der zarten Scheu vor Christo. V. 21. (Womit nun der Uebergang für das Folgende, für die besondere Gliederung der Gemeinde gewonnen ist.)

2. Zweiter Gesichtspunkt: die verschiedenen Stände innerhalb der Gemeinde selbst, die ihnen entsprechenden besondern Christenpflichten im gliedlichen Zusammenhang. Kap. 5, 22 — 6, 9. Hier werden die Organismen der Gemeinde mit den Naturgrundlagen der Menschheit von der Schöpfung her in die tiefste Einheit eines wiederherstellenden Eingehens zusammengefaßt, also (genügend für alle dem analoge Weiterentwickelung in besonders-kirchlichen Formen) die drei Haupt- und Grundstände der Menschheit genannt, wo auf der Basis eines gegebenen Naturverhältnisses in drei Stufen entwickelt — jedesmal ein Mensch dem andern an Gottes Statt untergeordnet ist, damit in solcher Vermittlung ausgleichend Beide den wiederherstellend neuen Segen des Lebens in Christo, in der Liebe empfangen. Ehe — Familie — Herrschaft oder Dienstverhältniß: diese wiederum auf Grund, Weg und Ziel sich beziehende Dreiheit entspricht zugleich abbildlich in umgekehrter Ordnung einer trinitarischen Stufenfolge des Reiches Gottes von der alttestamentlichen Herrschaft an durch die neutestamentliche Erziehung bis zum vollkommenen Stande der Vermählung im Geiste zwischen Christo und seiner Gemeinde.

A. Der Ehestand, als Typus des Geheimnisses von Christo und der Gemeinde, wie es die Schrift prophetisch bei der Schöpfung des Weibes ausspricht.

a. Ermahnung der Weiber.

a) Die Ermahnung selbst (unmittelbar fortführend aus V. 21. genommen).

α. Seid unterthan! } V. 22.
β. Wie? Als dem Herrn! }

b) Begründung derselben durch ersten Blick in das Urbild des Verhältnisses: Haupt und Leib, wie Christus und die Gemeinde. V. 23.

c) Rückkehr zur Ermahnung für die Weiber in der Ehe. V. 24.

b. Ermahnung der Männer.

a) Die Ermahnung selbst (fortführend aus V. 23. κεφαλή = σωτήρ genommen).

α. Liebet! V. 25.

β. Wie?

α) Wie im Urbild Christus die Gemeinde!

א. Aeußerung und Bewährung: Hingabe seiner selbst. V. 25.

ב. Zweck und Ziel (durch fortschreitendes dreimaliges ἵνα bezeichnet): reinigende Heiligung zum Wohlgefallen in der wahren Schönheit oder Herrlichkeit (die allein zuletzt ganze Vermählung gestattet). V. 26. 27.

β) Also im Abbild: als den eigenen Leib, als sich selbst. V. 28.

b) Begründung dieser Ermahnung durch zweiten, jetzt noch tieferen Blick in das abgeschattete Geheimniß des Urbildes: Leibeseinheit Christi mit der Gemeinde, wiewohl er das Haupt ist und bleibt. In wieder von V. 28. aufsteigender Ordnung:

α. Denn Jedermann liebt sein eigen Fleisch (seinen Leib): Naturgrund reiner Schöpfung! V. 29.

β. Eben so Christus die Gemeinde: darin von Anfang vorgebildetes Geheimniß der Erlösung, wonach der Erlöser Fleisch wird, um dann sein Fleisch zu lieben, seinem σῶμα völlig σωτήρ zu sein.

א. Der Satz an sich. V. 29. 30. (Mit Bezug auf das Abendmahl, wie vorhin V. 26. auf die Taufe.)

ב. Die Belegstelle dafür aus der so zu deutenden Schrift. V. 31.

ג. Nochmals nachdrückliche Hinweisung auf dies Geheimniß! V. 32.

c) Rückkehr zur Ermahnung für den Mann in der Ehe, doch nun zugleich für das Weib, um zusammenfassend abzuschließen. V. 33. (Vorbereitung auf das Kap. 6, 4. folgende Miteinschließen der Mütter unter die Väter.)

B. Der Familienstand im engern Sinn oder das Verhältniß zwischen Kindern und Eltern. (Nach Ursprung des Verhältnisses und Begründung des Verhaltens im Ehestande schon mitbedacht, darum kürzer behandelt, fast wie noch dazu gehörig.)

a. Ermahnung der Kinder.

a) Die Ermahnung selbst. Kap. 6, 1. (Ganz einfach bloß: ὑπακούετε, dazu hier ἐν κυρίῳ.)

b) Begründung derselben im natürlichen und geoffenbarten Recht, in der hier sich zeigenden Einheit beider.

α. Uebergang in dieser Einheit: Es ist recht. Noch V. 1.

β. Das geoffenbarte Recht: hier Gebot und Verheißung beisammen, für das Mittlere zwischen Ehe und Herrschaft, für die fernere Grundlage alles Lebens.

א. Die göttliche Sanktion des Rechtes als ein erstes und als ein Verheißungsgebot. V. 2.

ב. Der Ausdruck der Verheißung. V. 3. (Das Allgemeingültige aus dem Israelitischen hervorhebend.)

b. Ermahnung der Väter. (Mit Einschluß der nach Kap. 5, 22. 23. 33. mitbegriffenen Mütter, in Voraussetzung der Liebe.) V. 4.

a) Verbietend, was hier dennoch nöthig wird! (Gegen falsches Erziehen-Wollen mit Herrschaft.)

b) Gebietend für das rechte Erziehen, nach den zwei Hauptseiten der Stellvertretung des Herrn dabei.

C. Der Familienstand im weitern Sinn oder das Verhältniß zwischen Knechten und Herren. (In welchem nun zugleich Alles, was die weitere Entwicklung im Staat angehet, mitbegriffen ist.)

a. Ermahnung der Knechte. (Zunächst Sklaven, dann Unterworfene, Unterthanen überhaupt.) Dies wieder sehr ausführlich nach Bedürfniß, weil hier der Gehorsam am schwersten.

a) Die Ermahnung selbst.

α. Gehorchet! (Doch mit Andeutung dabei: τοῖς κυρίοις κατὰ σάρκα.) V. 5.

β. Wie?

א. Mit strengstem Gehorsam (Furcht und Zittern). V. 5.

ב. Und doch aufrichtig von Herzen. V. 5.

ג. Ausgleichung dieses Gegensatzes (also schon begründend):

א) Das einfache Wort der Ausgleichung: als Christo! V. 5.

ב) Dies ausgeführt in drei Sätzen:

אא. Negativ und positiv genaueste Ausführung: V. 6.

בב. Kürzere Summa daraus: von Herzen mit gutem Willen (der Liebe in dem Herrn) dienend. V. 7.

גג. Nochmalige Rückkehr in den Ausgangspunkt: als dem Herrn und nicht den Menschen! V. 7.

b) Begründung dieser Ermahnung: ebenfalls verheißend (wie vorhin den Kindern), ja sogar noch freundlicher (nachdem das Gebot schon voranging) jetzt nur verheißend, so wie schon zum Uebergange ganz ausgleichend, gleichstellend mit den Herren κατὰ σάρκα vor dem einigen Herrn. V. 8.

b. Ermahnung der Herren. Schicklich (vor den Knechten gleichsam) desto kürzer. V. 9.

a) Die Ermahnung selbst.

α. Gebietend (als den Knechten gleich, aus V. 8.): Thut dasselbe (Gute)!

β. Verbietend (kurz aber Alles sagend): Lasset (auch sogar) das Drohen (in eigner Macht)!

b) Begründung, hier am schärfsten zum Gegengewicht: nur drohend! Wie den Knechten als auch Freien verheißen wurde, so wird nun den (drohenden) Herren selbst als auch nur Knechten gedroht, aller Unterschied vor dem Herrn aufgehoben.

III. Das (im Plan des Ganzen rückständige, diesmal ohne Uebergang durch τὸ λοιπόν eingeführte) Ziel alles würdigen Verhaltens der Gemeindeglieder, Ziel nehmlich für das Bestehen der Gemeinde noch auf Erden. Wieder allgemeine Ermahnung (der aus allen Ständen zusammengefaßten Brüder) zum gegen die (besonders am Ziel der Tage harte) Anfechtung nöthigen Kampf und Sieg ausdauernden Wandelns oder Bestehens in der Kraft Gottes. (Rückkehr zu Kap. 3, 16. 20.) V. 10—18. Noch einmal zum Abschluß in der herrschenden Trichotomie des Briefes geordnet.

1. Der Grund: Ergreifet die Rüstung Gottes gegen List und Macht des Teufels mit seinem Heer!

A. Näher wiederum dem Grund entsprechend: der allgemeine Satz selbst:

a. Ergreifet —

a) die Kraft des Herrn V. 10.

b) als die Rüstung Gottes V. 11.

b. Gegen den Teufel! V. 11.

B. Ferner dem Weg entsprechend: genauere Bezeichnung des Kampfes. V. 12.

a. Die Feinde sind —
   a) nicht (etwa nur, nicht eigentlich) Blut und Fleisch,
   b) sondern:
      α. mächtige Gewalten —
      β. Herrscher dieser Welt —
      γ. in geistig-böser Art.

b. Der Kampfplatz ist unser Himmlisches!

C. Dem Ziel schon besonders entsprechend: Hinweisung auf den endlichen Sieg. V. 13. (Doch mit Grund: an dem bösen Tage — wie mit rückkehrender Zusammenfassung: Darum ergreifet!)

2. Der Weg: nun erst die Rüstung Gottes genauer bezeichnet, nach Fortschritt des Rüstens und Kämpfens.

A. Wiederum erst dem Grund entsprechend: der Anzug der Bereitschaft, in dem wir schon, um kämpfen zu können, stehen müssen.

a. Der Gurt (und erste, innerste Anfang): Aufrichtig in der Wahrheit vor Gott, gegen die Täuschungen der eigenen, mit dem Feinde korrespondirenden Lust. V. 14. (Dem Leibe zunächst entsprechend.)

b. Der Panzer (als weitere Folge): entschieden in der Gerechtigkeit durch Christum, gegen die Vorwürfe des entmuthigenden Gewissens. V. 14. (Auf die Seele bezogen.)

c. Die Stiefel (schon als Uebergang zum Heraustreten aus der eigenen Stellung): fest und bereit zur Verkündigung des Friedens im heil. Geist, gegen die Hemmungen von Zank und Zweifel in der Erkenntniß V. 15. (Dem Geiste in uns entsprechend.)

B. Dem Weg entsprechend: nun der Heraustritt zum Kampfe, wobei wieder erst Schutzwaffen nöthig.

a. der Schild: für den Kampf noch besondrer Glaube an Gottes Macht in der angeeigneten Wahrheit (also mit Bezug auf den Gurt). V. 16.

b. der Helm: Gewißheit des Heiles oder Zuversicht des Sieges um Christi willen, in seiner Gerechtigkeit (also mit Bezug auf den Panzer). V. 17. Zugleich schon Uebergang zur freudigen Führung des Schwertes.

C. Dem Ziel entsprechend: endlich auch die Führung der einzigen Angriffswaffe: das Schwert, und zwar des Geistes (der eigentlichen, einzig kräftigen Kraft Gottes gegen die geistig-bösen Feinde), nehmlich als das **Wort Gottes** (welches Eins ist mit dem Evangelium des Friedens, auf dem die Füße stehen). V. 17. **Erster Schluß** des Briefes von der Gemeinde!

3. Das eigentlichste Ziel: Schlußzusammenfassung Aller im gleichen Beten, Wachen und Fürbitten, wodurch im Geist Einer für Alle steht und Alle für Einen. Siebentes, letztes aber auch erstes Stück der Rüstung, vielmehr: so allein wird sie angezogen und das Schwert geführt! Daher jetzt ohne Bild eigentlicher Ausdruck. V. 18. **Alle Heiligen**: dies der (dem Worte Gottes entsprechende) **zweite Schluß** des Briefes von der **Gemeinde!**

Der briefliche Schluß nach der Abhandlung:

1) Bitte des Schreibers um das Gebet der Empfänger, (mit eng anknüpfender Herleitung aus V. 18.)
   A. Auch für mich, Paulus den Apostel. V. 19.
   B. Daß ich auch das Wort (V. 17.) freudig reden möge als Evangelium (V. 15.) — mündlich wie hier im Briefe. V. 19.
   C. Und zwar in der Kette. V. 20. (Rückkehr zu Kap. 3, 13. Uebergang zum Folgenden.)
2) Nachricht, wie es um ihn stehe (was ja zur Fürbitte nöthig), durch den Ueberbringer. V. 21. 22. (Zuletzt Uebergang in den Trost des Segenswunsches.)
3) Segenswunsch, dem Gruß am Anfang entsprechend.
   A. Allgemeines Ziel für alle (freundlich als Brüder anerkannte) Gemeindeglieder: Friede durch die Liebe mit (in) dem Glauben. V. 23.
   B. Besondre Begründung für alle ächten Jünger — in die Liebe zum Herrn zurückführend. V. 24.

# Philologiſches Regiſter.


אַרְמָה II, 402.

בֶּצַע II, 168.

בָּשָׂר II, 376.

יַיִן II, 300. Note 1).

יְמִים II, 297.

כָּבוֹד I, 209. 534.

לָבַשׁ II, 177.

מְרֹא I, 200. 202. 208. Note 1)

מָרוֹם II, 54.

נָבִיא II, 80 ff.

עֵרָה I, 193.

עוֹלָם I, 184.

צֵלָע II, 382. Note.

קָהָל I, 193.

רָגַז II, 199.

רָחַף II, 370.

רֵיחַ נִיחוֹחַ II, 234. 235.

שְׁבִי II, 55.

שְׁכִינָה I, 209. 210.

תְּשׁוּעָה I, 516. Note.

ἀγαθός II, 215 ff.

ἀγαθωσύνη II, 265 ff.

ἀγιάζειν II, 346.

ἅγιος I, 42—44.

ἄγνοια II, 162.

ἀήρ I, 243.

αἰχμαλωσία II, 55.

αἰών I, 184. 237. 238.

αἰῶνες I, 473.

ἀλήθεια I, 118. II, 174.

ἀληθεύειν II, 137 ff.

ἁμαρτία I, 233.

ἄμωμος I, 69.

ἀνακεφαλαιοῦσθαι I, 97—100.

ἀναστρέφεσθαι } II, 179.
ἀναστροφή }

ἀνέχεσθαι II, 17.

ἀντί II, 378 ff.

ἀπείθεια I, 248. 249.

ἁπλότης II, 419.

ἀποκαθίστημι I, 353.

ἀποκαταλλάσσειν I, 353. 359. 363.

ἀπολύτρωσις I, 85. 86.

ἀπόστολος I, 396. Note.

ἀποτίθεσθαι II, 177. 178.

ἀῤῥαβών I, 124.

ἄρτιος II, 99.

ἀσέλγεια II, 165 ff.

ἀσωτία II, 301.

αὐξάνω, αὔξω I, 401.

αὐτός I, 394.

ἄφεσις I, 85.

ἀφθαρσία, ἄφθαρτος II, 490 ff.

βασιλεία τοῦ θεοῦ II, 252 ff.

βλασφημία II, 225 ff.

βουλή I, 110. 111.

γενεαί I, 436. 538. 539.

δέησις II, 476.

διάβολος II, 208.

διαθῆκαι I, 304. 305.

διακονία II, 97. 100.

διάνοια II, 160 ff.

διδασκαλία II, 127.

δίκαιος II, 189.

δόγμα I, 335. 336. 339.

δοκιμάζειν II, 267.

δόξα I, 80. 81. 146. 534.

δωρεά I, 449.

εἴγε I, 422.

εἰρήνη I, 319.

ἐκκακεῖν I, 479 ff.

ἐκκλησία I, 30. 193 ff. II, 253 ff.

ἐκλέγεσθαι I, 61 ff.

ἐκτρέφειν II, 369.

ἐλέγχειν II, 279.

ἐλπίς I, 306.

ἐνδείκνυσθαι I, 269.

ἔνδοξος II, 358.

ἐνέργεια I, 169.

ἐντολή I, 339 ff.

ἐξισχύειν I, 514.

ἐξουσία I, 179.

ἐπί I, 284.

ἐπίγνωσις I, 153.

ἐποικοδομεῖν I, 382.
ἐπουρόνια I, 55 ff. 175.
ἐργασία II, 166.
ἔσω ἄνθρωπος I, 503 ff.
ἑτοιμασία II, 462 ff.
εὐαγγελιστής II, 82 ff. 86.
εὐδοκία I, 77 ff.
εὐλογεῖν, εὐλογία I, 51.
εὔνοια II, 423.
εὔσπλαγχνος II, 227.
εὐτραπελία II, 241 ff.
εὐχαριστία, εὐχάριστος II, 244 ff.
ἡλικία II, 116. 117.
θάλπειν II, 369. 370.
θυμός II, 225.
ἴδιος ἀνήρ II, 333.
ἱλάσκεσθαι I, 353.
ἵνα II, 388.
ἰσχύς I, 169.
καθαρίζειν II, 346.
καθώς II, 173.
καινός II, 183.
κακία II, 226.
καρδία I, 156 ff. II, 162.
κατά I, 140 ff. 167. II, 182.
καταβολή I, 66 ff.
καταλαμβάνεσθαι I, 514.
καταλλαγή, καταλλάσσειν I, 352 ff.
καταντᾶν II, 107.
καταρτίζειν II, 99.
κατεργάζεσθαι II, 455.
κατοικεῖν I, 507.
κληροῦσθαι I, 107 ff.
κλυδωνίζεσθαι II, 125 ff.
κόσμος I, 236.
κράτος I, 169.
κρυφῇ II, 269.
κυβεία II, 128 ff.
κύριος I, 405.
λοιπόν II, 433.
μακροθυμία II, 17.
μανθάνειν II, 170.
μάταιος, ματαιότης II, 157.
μεθοδεία, μέθοδος II, 130 ff.
μιμητὴς γίνεσθαι II, 230.
μυστήριον II, 384.
μωρολογία II, 240 ff.
νεκρός I, 230 ff.
νέος II, 183.
νήπιος II, 124.
νόμος I, 334.
νουθεσία, νουθετεῖν II, 408—410.
νοῦς II, 185 ff.
οἰκοδομή I, 398. II, 150.
οἰκονομία I, 94. 424.
ὀνομάζεσθαι I, 182 ff.
ὀργή II, 225.
ὅσιος II, 189.
ὀσμὴ εὐωδίας II, 234.
οὐκ II, 441.
παιδεία II, 408 ff.
παρακαλεῖν II, 8.
παράπτωμα I, 233.
πάροικος I, 377.
παῤῥησία I, 476. II, 481.
πατέρες II, 404 ff.
πατριά I, 488 ff. 492.
περιποίησις I, 125 ff.
πικρία II, 224 ff.
πίστις II, 32.
πιστός I, 45. 46.
πλάνη II, 132.
πλεονεξία, πλεονεκτεῖν, πλεονέκτης II, 167 ff. 237. 245. 247.
πληροῦσθαι I, 205 ff.
πλήρωμα I, 198 ff. 215. Note 1)
πλησίον II, 195.
πλοῦτος I, 454.
πνεῦμα I, 247. II, 185 ff.
πνευματικός I, 54. II, 307.
ποιεῖν I, 474.
πολιτεία I, 302.
πορνεία II, 237.
πραΰς, πρᾳότης II, 15 ff.
προελπίζειν I, 113.
προετοιμάζειν I, 284—286.
προορίζειν I, 75.
προσαγωγή I, 372 ff.
προσευχή II, 476.
προσφορά II, 233 ff.
προφήτης I, 388—390. II, 80 ff.
πώρωσις II, 162 ff.
ῥῆμα II, 350.
σαπρός II, 213 ff.
σάρξ, ἐν σαρκί I, 292—296.
κατὰ σάρκα II, 415.
σὰρξ κ. αἷμα II, 440 ff.
σοφία I, 89 ff.
σπίλος II, 358.
συμβιβάζειν II, 145.
συμπολίτης I, 378.
σύνεσις I, 435.
σφραγίζειν I, 121 ff.
σῶμα I, 196. Note 4) 201. Note 1) II, 339 ff.
ταπεινός, -φροσύνη II, 15.
τέλειος ἀνήρ II, 115. 117. Note 2)
υἱοθεσία I, 76.
υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων I, 437.
ὕμνος II, 306. 307.
ὑπεράνω I, 178.
ὑπομένειν II, 17.
ὑποτάσσεσθαι, ὑποταγή II, 316.
φανεροῦσθαι II, 274.
φθείρεσθαι, φθορά II, 180 ff.
φραγμός I, 322.
φρόνησις I, 88 ff.
φύσει I, 257 ff.
φωτίζειν I, 156. 456.
χάρις I, 81 ff. II, 218 ff. 313.
χαριτοῦν I, 81 ff.
χρηστός II, 227.

# Exegetisches Register.


1 Mose.
1, 2. II, 370.
2, 23. 24. II, 375—383.
8, 21. II, 234.
17, 1. I, 72.
20, 7. II, 80.
34, 14. I, 297. Note 2)

2 Mose.
20, 12. II, 402.
26, 11. I, 400.

3 Mose.
16, 29. II, 368. Note 3)
19, 2—4. II, 398.
3. II, 394.
17. II, 269.

4 Mose.
12, 7. I, 382.
24, 4. I, 486.

5 Mose.
5, 16. II, 396. 400.
21. II, 398.
18, 14 ff. II, 169. Note. 172.
21, 23. II, 206.
32, 6. I, 283.

Richter.
5, 20. I, 245.

1 Samuelis.
3, 13. II, 408. Note 2)
18, 25. I, 297. Note 2)

2 Samuelis.
6, 19. II, 58.
14, 17. 20. } I, 468.
19, 27. }

1 Könige.
10, 16. 17. II, 466.

Nehemia.
3. u. 7, 3. II, 149. Note.

Hiob.
1, 21. II, 64.
11, 7—9. I, 515 ff.
30, 22. I, 516. Note.
36, 32. I, 183. Note 2)
38, 6. I, 392.
7. I, 465.

Psalmen.
4, 5. II, 198 ff.
8. I, 185 ff.
17, 4. I, 239.
19, 8. 9. I, 456.
22, 11. I, 148.
30. II, 66.
32. I, 283.
27, 4. I, 523. Note 1)
51, 12. I, 283.
56, 6. II, 220.
68. II, 50 ff.
68, 9. II, 54. Note 1)
12. II, 76.
14. I, 469. Note 1)
19. II, 53 ff.
28. I, 452.
100, 3. I, 283.
102, 19. I, 283.
118, 22. I, 392 ff.
119, 30. I, 456.
132, 14. II, 383.
139, 15. II, 64.

Sprüchwörter.
5, 11. II, 368.
11, 17. II, 367 ff.
20, 1. II, 299.
23, 19—21. 31—35. II, 299. 301.
23, 35. II, 164.
24, 8. II, 368. Note 3)
26, 18. 19. II, 246. Note 1) 467. Note.
29, 15. II, 410. Note 2)
30, 19. II, 332. Note.

Prediger.
7, 9. II, 197. 207.

Hohelied.
3, 6. 9, 12. I, 470.

Jesaia.
1, 8. I, 47.
5, 27. II, 459.
11, 5. II, 460.
24, 21. II, 442. 448.
26, 19. II, 283.
28, 16. I, 398. Note 1)
29. I, 516. Note.
43, 21. I, 111 ff.
44, 23. II, 66.
49, 17. I, 524.
54, 11—13. I, 523 ff.
57, 17. II, 168.
19. I, 312 ff. 370.
59, 16 ff. II, 437 ff.
17. II, 469.
62, 4. II, 383.
63, 10. II, 220.
66, 1. I, 176.

Jeremia.
9, 24. 25. I, 295.
17, 12. I, 176. II, 54.
33, 16. I, 211.
51, 26. I, 392.

Hesekiel.
16, 9. II, 355.
20, 41. II, 235. Note.
28, 12. I, 468.
36, 25. 26. II, 355.

Daniel.
2, 8. II, 291 ff.

Joel.
2, 20. II, 213.

Micha.
6, 6. I, 361. Note 2)

Sacharja.
4, 7. I, 392.
7, 9. II, 197. Note.
8, 16. II, 196—198. Noten.
9, 11. II, 54 ff.

Maleachi.
1, 11. II, 233. Note 2)
3, 17. I, 128.

Weisheit.
1, 12. II, 181.
2, 23. II, 492.
5, 5. I, 162.
17—24. II, 438.

Sirach.
3, 8. II, 395. Note 1)
29, 24—27. I, 377.

2 Maccabäer.
8, 17. I, 302.
13, 18. II, 131. Note.

Geb. Manasse.
6. II, 227.

Matthäus.
5, 3. II, 185.
6, 27. II, 116.
8, 12. II, 252.
11, 25. II, 124.
26. I, 78.
12, 36. II, 214.
45. I, 507. Note 1)
13, 41. II, 252.
48. II, 214.
15, 4. 5. II, 394.
16, 12. II, 127.
17. II, 441.
18, 17. I, 29.
19, 3. I, 167. Note 2)
19, 5. II, 379.
20, 28. II, 232.
21, 42. 44. I, 392 ff.
43. II, 252.
22, 40. II, 396.
23, 34. I, 388.

Marcus.
3, 6. I, 474.
28. I, 437. Note 1)
4, 26. II, 253.
6, 52. II, 163.
7, 22. II, 165. 226. Note 1)
8, 17. II, 163.
20. I, 202. 203.
11, 22. I, 477.
12, 34. II, 252.
14, 33. II, 251.
15, 1. I, 474.

Lucas.
1, 15. II, 300.
28. I, 82.
51. II, 162.
6, 40. II, 119.
8, 5. II, 448.
55. II, 185. Note 2)
10, 21. I, 78.
11, 26. I, 507. Note 1)
49. I, 396. Note 1)
12, 3. II, 379.
15, 10. I, 470.
13. II, 301.
31. II, 253.
17, 21. II, 253.
18, 13. I, 361.
20, 20. I, 179. Note 1)
35. I, 184.
42. I, 394.
21, 34. II, 300.
24, 27. 44. I, 390.
49. I, 123. II, 177. Note 3)

Johannes.
1, 12. 13. I, 76.
16. I, 203.
3, 21. II, 277.
4, 37. 38. I, 386. Note 1)
5, 41. 44. I, 534.
6, 28. 29. I, 278.
8, 23. II, 67.
31. II, 230.
10, 16. I, 445 ff.
13, 16. I, 396. Note.
14, 26. I, 124. Note.
15, 8. II, 230.
18, 36. 37. II, 252.
20, 27. I, 46. Note.

Apostelgeschichte.
2, 19. II, 67.
24. II, 69.
47. I, 195.
5, 5. II, 185. Note 2)
6, 2. 4. II, 86.
9, 31. I, 195. 409.
10, 36. I, 369.
12, 23. II, 185. Note 2)
13, 1. II, 81. 87. Note 2)
14, 16. I, 238.
15, 11. I, 275.
16, 4. I, 336.
17, 4. I, 107. Note 2)
31. I, 170.
20, 22. I, 420.
28. I, 103. 126. 397.
32. I, 162. 382.
21, 8. II, 83.
20. I, 352. Note.
26, 18. I, 162. 253.
29. II, 242.

Römer.
I, 5. I, 425.
10. 11. I, 42.
24. II, 165.
2, 4. II, 17.
14. I, 258. Note.
20. II, 124.
3, 23. I, 80.
4, 13. I, 125.
5, 6. I, 232.
20. I, 233.
6, 4. I, 288.
11. I, 266. 290.
23. I, 278.

7, 17. 20. I, 507. Note.
22. I, 504.
23. 25. II, 185.
8, 3. I, 231.
16. II, 185.
17. I, 163.
20. 21. II, 181.
21. I, 80.
29. I, 75.
38. I, 180. 181.
9, 4. I, 300. 301. Note 1) 304. Note 1) 305.
7—13. I, 131.
23. I, 286.
24. II, 11.
10, 12. I, 263.
17. I, 119.
11, 6. I, 279.
12. I, 204.
25. I, 201 ff.
28. I, 360.
31. I, 509. Note.
33. I, 454.
36. I, 531.
12, 3. II, 47. 154.
6. II, 81. Note.
6. 7. II, 100.
11. II, 294.
13, 9. I, 99.
10. I, 203 ff.
12. II, 178. 269.
15, 2. II, 216. Note 1)
14. II, 265.
27. I, 54.
29. I, 42. 203.
16, 25—27. I, 531.
26. I, 389 ff.

1 Korinther.

1, 2. I, 45.
2, 3. II, 418.
6. I, 237.
7. I, 341.
11. II, 185. Note 2)
12. I, 239.
3, 10. II, 289.
4, 5. II, 274.
9. I, 466.
4, 17. I, 195.
6, 11. I, 44. Note 2)
13—17. II, 336. Note 1)
7, 16. II, 342.
37. I, 92.
9, 11. I, 54.
10, 11. I, 96.
11, 7. I, 534.
12, 13. I, 224. II, 27.
14, 20. II, 124.
24. 25. II, 279.
32. II, 80.
15, 50. II, 441.

2 Korinther.

2, 11. II, 209.
15. II, 235.
4, 4. I, 247.
16. I, 504.
5, 1. I, 398. Note 2)
3. I, 422.
5. II, 63.
11, 2. II, 348.
8. II, 100.
23. I, 531.

Galater.

1, 4. I, 237.
16. II, 441.
2, 2. I, 426. Note.
5. I, 118.
15. I, 257.
19. I, 337.
20. I, 477.
3, 9. I, 46. Note.
13. II, 295.
18. I, 125.
22. I, 477.
23—25. I, 115.
4, 3. II, 124.
4. I, 203. 331. Note 1)
5. II, 295.
7. I, 163.
5, 22. II, 265.
6, 8. II, 180. 181.

Philipper.

2, 10. I, 104.
2, 14. 15. I, 71.
3, 8—10. I, 524 ff.
10. II, 115.
11. II, 107.
16. II, 176.
20. 21. II, 340.
4, 18. II, 235.

Koloſſer.

1, 15—19. I, 211. Note.
15. 16. I, 462.
16. I, 180.
18. I, 190. Note.
19. I, 204 ff.
20—22. I, 353.
28. I, 456.
2, 2. II, 251.
7. I, 382. 383.
9. I, 204 ff.
12. I, 169 ff.
13. I, 293.
14. I, 336. 338. Note.
19. II, 145.
3, 5. II, 168. 248.
8. II, 178.
9. II, 194.
10. II, 181. 183. 188.
14. II, 20.
15. II, 11.
16. II, 309. 313.
21. II, 406.
4, 1. II, 414. 427. Note.
3. II, 481.
6. II, 218.
16. I, 9 ff.

1 Theſſalonicher.

2, 7. II, 371.
4, 1. II, 154.
5. II, 162.
5—7. II, 168.
11. II, 212.
15—17. I, 271.
5, 8. 9. II, 468.
9. I, 126.
14. II, 410.

2 Theſſalonicher.

1, 7. I, 271.

1, 11. II, 266.
12. II, 250.
14. I, 126.
3, 12. II, 212.

1 Timotheum.

1, 4. I, 94.
15. I, 259. Note 2)
2, 15. II, 405.
5, 21. II, 250.
6, 1. 2. II, 414.
13. II, 250.

2 Timotheum.

1, 10. II, 490.
4, 5. II, 82. 83.
11. II, 100.

Titum.

2, 7. II, 490.
14. I, 126.
3, 5. 6. II, 354.

Philemon.

13. I, 419.

1 Petri.

1, 12. I, 470.
2, 9. I, 126.
13. II, 317.
3, 1—4. II, 278.
4. I, 504.
18. II, 479.
21. II, 353.
22. I, 180.

2 Petri.

1, 1. II, 32.
10. I, 71.
19. I, 384. 389.
21. I, 388 ff.
2, 3. II, 168.
18. II, 157.
3, 2. I, 396.
15. 16. I, 390.

1 Johannis.

2, 6. II, 232.
13. II, 112.

Hebräer.

1, 3. I, 462.
2, 10. 17. I, 362. 364.
14. II, 441.
3, 1. I, 391.
4—6. I, 397.
4, 12. II, 185. Note 2)
6, 5. I, 184.
7, 14. II, 386.
9, 5. II, 178. 470.
15. I, 125.
10, 5 ff. II, 232 ff.
10. II, 233.
19—22. I, 372—374.
23. II, 355.
33. II, 179.
39. I, 126.
11, 3. II, 99.
23. II, 405.
27. 28. I, 132.
12, 9. II, 325.
23. I, 72. 194. Note.
28. I, 290. Note 1) II, 317.
13, 17. II, 324.
21. I, 281. Note.

Jacobi.

1, 19. 20. II, 197.
3, 1. II, 85.
6. I, 238. Note.
9. II, 226.
14. II, 225.
4, 5. II, 282. Note.

Judä.

1. I, 44. Note 2)
3. II, 32.
6 ff. I, 181 ff.
8. I, 180.
14. II, 284. Note 1)
17. I, 396. 440.

Offenbarung.

1, 20. II, 324.
5, 13. I, 104.
6, 9—11. II, 122.
7, 3. II, 468.
13, 6. I, 210.
10. II, 55.
14, 11. I, 538. Note.
18, 13. II, 339.
20. I, 440.
21, 14. I, 394 ff. II, 94.
22, 17. II, 377. Note 2)

# Druckfehler.

## Noch in der ersten Hälfte:

S. 54. Note 3) lies gradezu statt grade zu
= 169. Z. 12. v. o. lies ܡܥܒܕܢܘܬܐ
= 381. Note 1) letzte Zeile lies auch ܒܢܝ
= 510. Z. 3. v. o. lies nicht ganz ähnlich
= 530. = 21. v. o. lies die in uns wirket

## In der zweiten Hälfte:

= 50. Z. 14. v. o. lies haben wir
= 78. = 17. v. o. lies Uebriges statt Uebrigens
= 112. = 14. v. o. lies Beidem statt Beiden
= 119. = 7. v. u. lies was er statt was es
= 119. = 3. v. u. lies des statt der
= 209. = 11. v. o. setze " hinter: bereit sei
= 233. = 9. v. o. lies Hebr. 10, 10. 14. 18. statt 14, 18.
= 300. Note 1) lies יַיִן
= 331. Z. 13. v. u. lies in Maria
= 370. Anfang streiche die Parenthese.
= 485. Note Z. 16. v. o. lies sie so reichlich statt er

Date Due

OCT 2 4 1944
D 7 '45
D 4 '47
NO 19'48

BS2695 .S855 v.2
Die Gemeinde in Christo Jesu : auslegung
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00064 0492